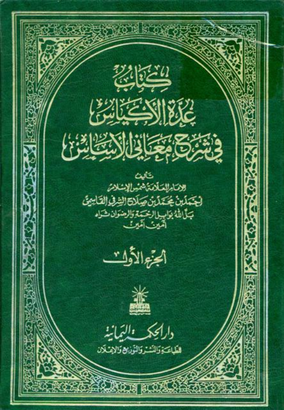

كتاب
عدة الأكياس
في شرح معاني الأساس
تأليف
الإمام العلامة شمس الإسلام
أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي
بل الله بوابل الرحمة والرضوان ثراه
آمين آمين
الجزء الأول
دار الحكمة اليمانية
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان



كتاب عدة الأكياس
في شرح معاني الأساس

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب عدة الأكياس في شرح معاني الأساس

للإمام العلامة
شمس الإسلام وحافظ علوم آبائه المطهرين الكرام

أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي

بل الله بوابل الرحمة والرضوان ثراه
وجزاه عن المسلمين وكافاه وأعاد
من بركاته آمين آمين

الجزء الأول



دار الحكمة اليمانية
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

الطبعة الأولى

١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

دار الحكمة اليمانية
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
ج. ي - صنعاء
شارع القصر الجمهوري
هاتف: ٢٧٢٤٧٤ - ٧٣٥٨٤
ص.ب. ١١٠٤١ - برقياً: حكمة
ص.ت. ٨٠٣ - ٢١ فاكس: ٢٧٢٤٣٣

تعريف بالمخطوطات التي اعتمدنا عليها

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم. بحمد الله سبحانه وتعالى تم مراجعة وتصحيح كتاب عدة الأكياس في شرح معاني الأساس تأليف الإمام العالم العلامة شمس الإسلام أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي رحمه الله تعالى بعد نقله على نسخة خطية قريبة العهد تاريخ نسخها سنة ١٣٩٥هـ وكان الاختيار لهذه النسخة لأمرين الأول الظن بصحتها الثاني لوضوح خطها وبعد الفراغ من النقل قابلناها على عدة نسخ مخطوطات فوجدنا النسخ متطابقات ومطابقات أيضاً للنسخة التي نقل الكتاب عليها إلاّ أن هذه النسخ متأخرات حيث تاريخ نسخ الأولى منها في سنة ١٣١٠هـ والمتأخرة سنة ١٣٩٥هـ وهي التي نقل الكتاب عليها كما أشرنا آنفاً.

وعند الانتهاء من المقابلة وحيث أننا لم نزل نبحث عن نسخ قديمة إذ عثرنا على نسخة مخطوطة قديمة بخط نسخي متوسط وموافق للقواعد الإملائية إلاّ أن كاتبها لم يذكر تاريخ الفراغ من نساختها وكذا اسمه لم يذكره كما هي العادة في الأغلب للنساخين إلاّ أن في الديباجة ما نصه «كتاب عدة الأكياس شرح الأساس تأليف الإمام العلامة شيخنا وبركتنا شمس الإسلام أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي حفظه الله تعالى» فيظهر من هذا أن كاتبها كان أحد تلاميذ المؤلف والله أعلم وأما كتابتها فهي كتبت في حياة المؤلف لحيث وهو كتب في آخر صفحة من النسخة بخطه ما مضمونه «بأنه تيسر للفقيه الأعلم

الأفضل محمد بن عبدالرحمن بن محمد الصَّمدي سماع هذا الكتاب عليَّ وهو الشرح الصغير المسمى عدة الأكياس شرح الأساس بتاريخ يوم الخميس لعشرين يوماً مضت من شهر شعبان سنة أربع وأربعين وألف وكتب أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي وفقه الله وكما كتب الفقيه محمد بن عبد الرحمن الصَّمدي رحمه الله تعالى بخطه في آخر صفحة من النسخة المذكورة ما يلي: «بأنه بلغ قراءته لهذا الكتاب على مصنفه في تاسع عشر شهر شعبان سنة أربع وأربعين وألف وكتبه محمد بن عبدالرحمن التهامي ثم الصَّمدي ثم اليمني وقد أثبتنا النصين كاملين مع صورة فوتوغرافية لأصليهما ضمن كتابنا هذا وكما تيسر لنا نسخة أخرى مخطوطة قديمة أيضاً وبخطٍ نسخي جيد جداً وهي أحسن من الأولى لحسن خطها ومراعاة كاتبها للقواعد الإملائية والإعراب فالنسخة معربة من أولها إلى آخرها ويظهر من خلال هذا العمل أن كاتبها كان عالماً ومن المهتمين بالعلم كتب في آخر صفحة من الكتاب وافق الفراغ من نسخه وقت العصر يوم الاثنين ١٩ شهر محرم الحرام سنة ١٠٤٧هـ بخط الفقير إلى الله تعالى حسن بن مهدي بن محمد المهلاً غفر الله له ولوالديه وللمؤمنين.

هذا ومع مواصلة البحث لمزيد من النسخ القديمة تيسر لنا صورة فوتوغرافية لنسخة الشرح الكبير مخطوط بخط المؤلف رحمه الله تعالى موجودة في مكتبة المؤلف بغرفته التي كانت خاصة به وبكتبه الكائنة في داره المعروفة في معمرة قرب مدينة شهارة ذكر في آخر صفحة من الكتاب بعد الحمد لله تعالى والثناء عليه والدعاء بأنه تم جمع هذا الشرح الكبير المبارك من أقوال الأئمة وعقائدهم في شهر رجب من سنة إحدى وثلاثين بعد الألف بمحروس شهارة عمرها الله بالصالحين من عباده وكتب الفقير إلى كرم الله أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي وفقه الله وبعد حصولنا على هذه النسخ أجرينا المقابلة بين النسختين الأولى التي كتبت في حياة المؤلف رحمه الله وقرئت عليه والنسخة الثانية التي بخط المهلا رحمه الله تعالى فوجدناهما متطابقتين ومطابقتين أيضاً للشرح الكبير فيما هو المختصر منه ثم بعد المقابلة بين هذه النسخ أجرينا المقابلة بين هذه النسخ والنسخ المتأخرات فظهر بينها فرق كبير من حيث

وجود زيادات في النسخ المتأخرات وسقط وأخطاء والحيرة من هذه الزيادات من أين جاءت وكيف وكان على من وضعها أولاً أن يحدد تلك الزيادة التي رأى زيادتها أو العبارة التي رأى التعبير عنها بغيرها ثانياً ذكر الوجه في تلك الزيادة أو تلك العبارة ثالثاً أن يذكر اسمه هذا وإذا تأمل القارىء فليس في الزيادات ما يخل بالكلام أو يغير المعنى فالكلام مستقيم والمعنى ظاهر وقد تكون في رأي واضعها إما استدراكاً أو استظهاراً أو استطراداً باعتبار الموضوع الذي أدرجت فيه وفي نظره أنه محتاج إلى ما ينبه عليه أو يزيده وضوحاً وقد أبقينا هذه الزيادات في محالها حسب ما هي عليه والأمر متروك للقارىء ولكل نظره وفكره وأما حدوث السقط فليس إلّا سهواً فقط من النساخين ابن آدم محل الضعف إنما الكمال لله سبحانه وتعالى وكذا الأخطاء ليست إلّا من قبل النساخين والسبب في ذلك أن بعض الكلمات تكون مثلاً غير واضحة إما لسوء الخط أو لطروءِ ما يغير الكلمة أو بعض حروفها فلا يفهمها الناسخ على الحقيقة فقد يكتبها على ما يظنها في نفسه أو على ما يتسنّى له إذا لم تظهر له وسببه أن أكثر النساخين ليسوا بعلماء لأن العالم إذا أشكلت عليه الكلمة فإنه لا يكتبها إلا بعد التأكد منها هذا وقد اعتمدنا النسخة التي كتبت في عصر المؤلف وقرئت عليه أصلاً لأن كونها قد قرئت عليه في غايةٍ من الصحة والاطمئنان والسلامة من الشكوك والتقديرات والاحتمالات وقد أثبتنا ما كان زائداً وجعلناه بين معكوفتين هكذا [١] سواءً كانت الزيادة قليلاً أم كثيراً وما هو ساقط أثبتناه وما هو خطأ أصلحناه طبق الأصل وكذا كل كلمة أو عبارة مخالفة للأصل فقد أثبتناها على ما هي في الأصل وذكرنا تلك الكلمة أو العبارة المخالفة للأصل في أسفل الصفحة سواءً كانت في الواقع صواباً أم خطأً وسواءً كانت من النسخ المتقدمات أو المتأخرات وقد أشرنا إلى رموز من حيث الجملة لأن ذكر كل نسخة بعينها تطويل لغير فائدة لأنه كما ذكرنا أوّلاً أن النسخ المتأخرات متطابقات ما عدا الشيء القليل والرموز كالآتي الشرح الكبير (ش) نسخة المؤلف يعني التي قرئت على المؤلف (أ) النسخة التي بخط المهلا (ب) إذا كانت الكلمة متوافقة في أكثر النسخ (ث) إذا كانت الكلمة في قليل من النسخ (ض) إذا لم تكن الكلمة إلّا في نسخة واحدة (ن) هذا وقد

بذلت جهدي ووسعي في إخراجه طبق الأصل إيفاءً بغرض المؤلف رحمه الله من عموم النفع به لإخواننا المسلمين طالباً بهذا العمل مرضاة رب العالمين سائلاً له الرأفة والرحمة والعفو والمغفرة والتوفيق لصالح الأعمال والفوز بالجنة والنجاة من النار لنا ولوالدينا والمؤمنين أجمعين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين وأصحابه الراشدين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين الفقير إلى ربه حسن بن يحيى اليوسفي وفقه الله.

قام معنا بالمراجعة والتصحيح الأخ العلامة عبدالله بن إبراهيم الهادي، والأخ العلامة علي بن يحيى الذويد، عبد الرحمن بن يحيى العجري، محمد بن يحيى العجري، عبد الرحيم حسن اليوسفي، والعلامة يحيى بن محمد بن حسن العجري.

وحرر ١٥ شعبان سنة ١٤١٤هـ الموافق ١٩ يناير ١٩٩٤م.



كتاب عُدة الأكياس

في شرح معاني الأساس

للإمام العلامة شمس الإسلام وحافظ علوم آبائه المطهرين الكرام أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي تغمده الله بواسع الرحمة والرضوان وجزاه عن المسلمين خيراً وأعاد من بركاته آمين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله

(١) أول نسخة (ب)

(٢) أول نسخة (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم

الحمد لله الأول بلا ابتداء، والآخر بلا انتهاء، الذي دل على أنه ما الظهر [?] من عجائب
وعلى وحدانيته بما ظهر لذوي العقول من آثار قدرته، وعلى أن لا إله غيره
بما أتقن من تدبير حكمته، وعلى أنه لا يشبه شيئاً بما ذكر في العقول من أن كل مشبه
لا يشبه صانعه في شيء من ذاتيته. أحمده على ما من به علينا من كمال آلته
ونجانا من الغواية بفضل ما عرفنا تعالى من خفي معرفته، وأشهد أن لا إله إلا هو وحده
لا شريك له شهادة من طابق بها لسانه مكنون طويته، وبلغ بها درجة اليقين بعد
من حقائق وحدانيته، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الصحيح رسالته وخيرته
المصطفى من عدنان المفضل بما له الجلال على جميع خليقته، وأشهد
أن أخاه وابن عمه علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وسيد الوصيين وخليفته من
بعده في أمته، وأن ولديه السيدين الزكيين الطاهرين الحسن والحسين
خالص ذريته، وأنهما الإمامان بعد أبيهما وسيدا شباب أهل الجنة بصريح
نص سنته، وأن أمهما الزهراء البتول سيدة نساء العالمين وخامسة أهل
الكساء المطهرين وأن العصمة في عترته، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم
النبيين، وعلى آله المنتخبين وأصحابه الراشدين، وتابعيهم وتابعي التابعين في
الهدى والتقوى من أهل بيته. أما بعد: فهذا كتاب لطيف
عليه إن شاء الله تعالى بنفعه وتدبره، اختصرته من كتاب شفاء صدور
الناس في شرح معاني الأساس، تقريباً لتناوله للطالبين، وتسهيلاً لحفظه
للراغبين، مع أني قد أتيت فيه بما لا غنى عنه من فوائد، والأهم من سابقه وزوائده
غير أني اختصرت كلام الأئمة عليهم السلام بعضاً في الأغلب، واعتمدت فيه
ما هو الأقدم والأوجب، وسميته عدة الأكياس إذ هو المتكفل بمعرفة
الله سبحانه وتعالى وتنزيهه في كتابه الذي هو أسس العلوم من جميع
الرفض والإلباس، وأنا أسأل الله العظيم أن يشملني بعفوه ورحمته، وأن يحليني
بالجزيل من عطاياه ومثوبته، وأن يجعل ذلك خالصاً لوجهه الكريم، وحباً
لدينه القويم، إنه الجواد بالجسيم، والعفو بالعظيم، وهو الرحمن الرحيم، وبه أستعين
وعليه أتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل. قال الإمام
المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي بن محمد بن علي بن الرشيد بن أحمد بن الأمير الحسين

(١) أول نسخة (ب)

والنقصان في الخبر غير معروفين، وإن صح ذلك فالمراد به الفرقة المعتزلة
عن الباطل بشهادة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لهم
بذلك، أي باعتزال الباطل وتطهيرهم من الرجس، وكونهم على الحق حتى تقوم الساعة
وأنهم سفينة نوح وباب حطة، وغير ذلك لما مر، وتكررت من الأدلة على ذلك، وقالت
المجبرة: بل هي الناجية لقوله صلى الله عليه وآله: عليكم بالسواد
الأعظم، قالوا: والمراد بالسواد الأعظم الكثرة، وهم الأكثر عددا. قلنا: إن صح
هذا الخبر فليس المراد الكثرة حقيقة؛ لقوله تعالى: ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين﴾، ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله﴾، ﴿وما آمن معه
إلا قليل﴾، والقرآن مملوء من نحو ذلك في ذم الكثرة. وسأل ابن الكوا عليا
عليه السلام عن السنة والبدعة، والجماعة والفرقة، فقال: السنة والله سنة
محمد، والبدعة ما فارقها، والجماعة مجامعة أهل الحق وإن قلوا، والفرقة
مجامعة أهل الباطل وإن كثروا. فيجب أن يكون المراد الأعظم عند الله
سبحانه وتعالى، وليس كذلك أي الأعظم عند الله سبحانه إلا الذين
شهد الله بإيمانهم، وحكم بنجاتهم من عترة خاتم النبيين وسيد
الأولين والآخرين محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين الذين
أوجب الله مودتهم على جميع المسلمين، وقرن ذكرهم بذكره في الكتاب المبين، وعلى
لسان رسوله الأمين، وقرن ذكرهم مع ذكر رسوله في كل وقت وحين، وجعلهم
الحجة له على خلقه إلى يوم الدين، ومن اتبعهم ولم يفارقهم من سائر العالمين.
ختم الله لنا بمرضاته ونجانا برحمته، آمين. رزقنا الله
التوفيق لسلوك سبيلهم، والتمسك بهديهم أعقد، والثبات على طريقتهم بحقه عليه
وحق كل ذي حق لديه، إنه جواد كريم رؤوف رحيم. وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

تم الكتاب بحمد الله ومنه وكرمه، ولله الحمد كثيرا بكرة وأصيلا.

وكان الفراغ من نسخه وقت صلاة العصر من يوم الاثنين لعله تاسع شهر محرم الحرام سنة [illegible]

بخط الفقير إلى الله تعالى الغني به الراجي عفوه [illegible]

عفا الله عنه وعن والديه وجميع المؤمنين، وختم له بالحسنى [illegible] آمين.

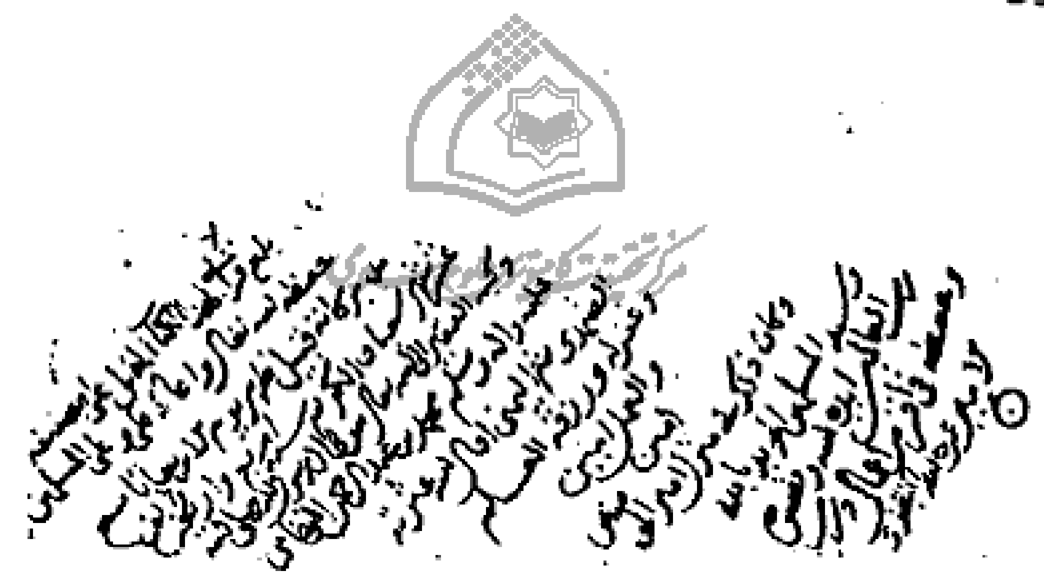
(٢) آخر نسخة (ب)

بخط المؤلف من آخر صفحة من الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم لمّا منّ الله سبحانه وله الحمد علينا بجمع شرحَي الأساس الكبير والصغير ويسر الله سبحانه للفقيه الأمجد الأفضل الأعلم الأوحد صفوة الشيعة الأطيبين خلاصة الأخيار المتمسكين بمودة آل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأكرمين والراكبين في سفينتهم التي لا ينجو إلّا من ركبها مِن أهوال يوم الدين محمد بن عبدالرحمن بن محمد الضمدي التهامي ثم اليمني سماع هذا الكتاب عليّ وهو الشرح الصغير المسمّى عدة الأكياس والتمس مني الإجازة لروايته عني فاستخرت الله سبحانه وأجزت له رواية هذا الشرح المذكور عني ورواية الشرح الكبير وهو كتاب شفا صدور الناس عني أيضاً وأجزت له أيضاً ما وقف عليه من مسائلي وأجوبتي وما هو لي سماع من كتب الحديث وغيرها أو إجازة ككتاب أصول الأحكام والشفا وأجزت له أيضاً من كتب الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد قدس الله روحه في الجنة كتاب الإرشاد وكتاب التحذير من الفتنة والجواب المختار على مسائل عبدالجبار ولا اشترط في ذلك إلّا ما شرطه أهل العلم من عدم التصحيف والتحريف في اللفظ والمعنى وأنا أبرأ إلى الله سبحانه من رواية الأحاديث التي تضمن الجبر والتشبيه وما لا يجوز على الله سبحانه وطريقي في ذلك مما لم يكن من تأليفي ونظري إلى الإمام الأعظم أمير المؤمنين المنصور بالله رب العالمين القاسم بن محمد قدس الله روحه في الجنة وطريقه في ذلك معروفة في كتبه فليطلبها من أرادها والله ولي

التوفيق والهداية وهو حسبي ونعم الوكيل بتاريخ يوم الخميس لعشرين مضت من شهر شعبان الكريم سنة أربع وأربعين وألف وكتب أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي وفقه الله لما يرضيه بحق محمد وآله وسلم.

وبخط تلميذه محمد بن عبدالرحمن الضمدي رحمه الله تعالى في آخر صفحة من الكتاب أيضاً بلغ قراءتي لهذا الكتاب الجليل على مصنفه حفظه الله تعالى وأعاد عليَّ وعلى المسلمين من بركاته قبيل ظهر يوم الأربعاء تاسع عشر شهر شعبان سنة ١٠٤٤هـ أربع وأربعين وألف وكتبه الفقير إلى الله تعالى مولى آل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم محمد بن عبدالرحمن التهامي ثم الضمدي ثم اليمني أقال الله عثرته وغفر له ورزقه العلم والعمل آمين آمين وكان ذلك في منزل أمير المؤمنين وسيد المسلمين المؤيد بالله رب العالمين[١] أيده الله وحفظه في أقر[٢] من أعمال درب الأمير عمره الله بالتقوى.



(١) محمد بن الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي عليهم السلام.

(٢) أقر بدرب الأمير بمدينة حبور ظليمة تبعد عن صنعاء سبعين كيلو جهة الشمال غرباً. أقر بفتح الهمزة والقاف وسكون الراء.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم



آخر نسخة (أ) هذا بخط المؤلف رحمه الله

من آخر نسخة (أ) هذا خط تلميذ المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم
ترجمة المؤلف رحمه الله تعالى

هو أحمد بن محمد بن صلاح بن محمد بن صلاح بن أحمد بن محمد بن القاسم بن يحيى بن الأمير داود بن المترجم بن يحيى بن عبدالله بن القاسم بن القاسم بن سليمان بن علي بن محمد بن يحيى بن علي بن القاسم الحرازي بن محمد بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، العلامة شمس الدين المعروف بالشرفي.

ولد سنة (٩٧٥هـ) بهجرة قُوَيعة بالشَّاهل من الشرف الأسفل شمال غرب صنعاء.

نشأ في أوساط أسرة علوية فاضلة، فتغذى بالعلم والمعارف منذ طفولته، ولما بلغ سن الشباب تنقل من بلد إلى بلد ومن هِجْرة إلى هجرة لطلب العلم وتحصيل المعارف في شتى الفنون.

وفي وقت مُبَكِّر من شبابه قصد الإمامَ القاسم بن محمد عليه السلام، وأخذ عنه في سائر العلوم واستجاز منه إجازة عامة في مسموعاته ومقروءاته، حيث كان أبرز مشائخه وآخرهم.

ووجد فيه الإمام القاسم الشخصية العلمية والقيادية الفَذَّة، فولاه بعض أعمال الدولة، وكان من أبرز أنصاره، كما كان أحد مراجع الفتوى بصنعاء.

وتَنَقَّل مهاجراً إلى تسعة وعشرين بلداً، ينشر العلم ويصلح المجتمع، وأخذ عنه جماعة من الفضلاء العلماء منهم:

١ ـ الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم.
٢ ـ والعلامة الحسين بن القاسم صاحب الغاية وشرحها.
٣ ـ والعلامة أحمد بن القاسم بن محمد، أبو طالب.
٤ ـ العلامة أحمد بن محمد بن لقمان، صاحب شرح الكافل وشرح الأساس.
٥ ـ والعلامة أحمد بن سعدالدين المسوري، العلامة المسند صاحب الإجازات الكبرى.
٦ ـ وولده يحيى بن أحمد الشرفي.
٧ ـ والعلامة يحيى بن علي العمري.
٨ ـ والعلامة عز الدين دبب.
٩ ـ والعلامة إبراهيم بن يحيى المهدي الجحافي.

وبعد وفاة الإمام القاسم كان من أنصار ولده الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم الذي يعتبر أحد تلامذته.

وكان شديد الورع والتعفف مثابراً على نشر العلم والمعارف وكان على جانب من البلاغة والأدب، فمن محاسن شعره قوله لبعض قرابته يحضه على طلب العلم:

يا صاح كم بين امرىءٍ ذي شَهامةٍ ... له هِمَّة تَعلو على الكوكب العالي
عشيقُ خبياتِ المعاني مُتَيَّمٌ ... بأبكارها صَبٌّ بها غيرُ مِكْسَالِ
يَرَى حَلَقَ التَّدريس روضةَ جَنَّةٍ ... يُقَطِّف من حَامَاتِها الثَّمَرَ الحالي
وآخر أغشاه امرؤ القيس إذ غَشي ... بعشقِ هَوى نَفس ورَبَّة أَحْجَالِ
فقال لها: واللهِ أبرحُ قاعداً ... ولو قَطَوا رأسي لَدَيْكِ وأوصَالي

ومر في بعض أسفاره على وادي مُور وطلب من خادمه شجرةَ السِّواك، فأتاه بها، ثم وقع بصرُه على شجرة الأراك، فرمى بما كان في يده وقال ارتجالاً:

أتحسَبُ أني يا أراكُ أراكَا ... وآخذُ يوماً للسواكِ سواكَا

وهذا فيه الجناس التام وهو يدل على بلاغة وسرعة بادرة.

قال عنه ابن أبي الرجال في مطلع البدور، والسيد صارم الدين في طبقات الزيدية الكبرى «نسمات الأسحار»: كان عالماً عابداً زاهداً خاتمة المحققين في العلوم فصيحاً بليغاً مطلعاً ذكياً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر جليل المقدار في صدور العامّة والخاصة.

وقال الجُرْمُوزي في النُبذة المشيرة: كان مع سعة علمه بليغاً مصقعاً.. وكان رحمه الله من عيون العلماء وبقية الفضلاء وله اليد الطولى في الجهاد ومباينة أهل الفساد.

تراثه الفكري

كان رحمه الله عالماً موسوعياً يميل إلى إشباع المباحث واستكمالها واستيفاء الحجج والإطناب في نقاشها، وآثار ذلك ظاهرة في مؤلفاته الجليلة التي تعد من أهم المراجع عند الزيدية، والتي منها:

١ - شرح الأساس الكبير المسمى: «شفاء صدور الناس بشرح معاني الأساس» في مجلدين ضخمين، طبع منه النصف الأول في مجلدين.

٢ - شرح الأساس الصغير المسمى: «عدة الأكياس المنتزع من شفاء صدور الناس» وهو هذا الذي بين يديك، وهو يُعَد من الكتب المقرر قراءتها في الحلقات العلمية، لما يحتوي عليه من فوائد وشوارد قلَّ أن توجد في غيره.

٣ - شرح الأزهار المسمى: «ضياء ذوي الأبصار في الأدلة على الأزهار» مجلدان كبيران، جمع فيه من الأدلة على الأزهار الكثير الطيب.

٤ - شرح البسامة المسمى: «اللآلىء المضيئة»، والبسامة منظومة للسيد العلامة صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير، وتسمى جواهر الأخبار ضمنها ذكر أئمة الزيدية وتاريخهم وقد شُرِحَت بأكثر من شرح من أجلها اللآلىء المضيئة للشرفي في ثلاثة مجلدات ضخمة، وما زالت مخطوطة،

وقد جعله تاريخاً مطولاً ابتداء من سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى زمانه.

هذا ولم يزل في صراع مع الأحداث والتغيرات السياسية التي كان يُحَبِّذ الابتعاد عنها والتفرغ لنشر المعارف وصناعة العقول. ولما استقرت دولة الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم قصد مُعْمَرة ـ وهي بلدة في رأس جبل الأهنوم ـ وهنالك عكف على التدريس والتأليف، وقصده الزوار من مختلف المناطق للتبرك بزيارته والتماس الدعاء وحل المشاكل، وما زال هنالك حتى توفي رحمه الله تعالى ليلة الأربعاء ثالث وعشرين من ذي القعدة عام (١٠٥٥هـ) وقبره مشهور مزور عند مسجد مُعْمَرة عليه قُبَّة، وكان قد احتفر قبره قبل موته بمدة. رحمه الله رحمة الأبرار وأسكنه جنات تجري من تحتها الأنهار. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

مصادر ترجمته

- الأعلام ٢٣٨/١.
- تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن ٢٤٢.
- البدر الطالع للشوكاني ٢١٩/١.
- طبقات الزيدية الصغرى. المعروف بالمستطاب ـ خ ـ.
- طبقات الزيدية الكبرى ٢٦/٣ ـ ح ـ.
- معجم المؤلفين ١١٢/٢.
- نشر العرف ٦٧/١.
- نيل الحسنيين ١٦٨.
- مطلع البدور ١٧٦/١ ـ ح ـ.
- التحف شرح الزلف ١٥٢.
- الجواهر المضيئة ١٦ ـ ح ـ.
- تاريخ اليمن المسمى طبق الحلوى ١١٢.
- النبذة المشيرة ٤٧ ـ ٤٨ ـ خ ـ.

محمد يحيى سالم عزان

صعدة ـ ٢٥/ رجب/ ١٤١٤هـ

الجزء الأول

كتاب عدة الأكياس في شرح معاني الأساس

للإمام العلامة
شمس الإسلام وحافظ علوم آبائه المطهرين الكرام
احمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي
بل الله بوابل الرحمة والرضوان ثراه
وجزاه عن المسلمين وكافاه
وأعاد من بركاته
أمين أمين

مراجعة وتصحيح حسن بن يحيى اليوسفي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لِلّهِ الأول بلا ابتداء، والآخر بلا انتهاء، الذي دَلَّ على ذاته بما أظهر من بدائع[1] حكمته، وعلى ربوبيّته بما بهر لذوي العقول من أعلام قدرته، وعلى أن لا إلّه غيره بما أتقن من تدبير بريّته وعلى أن لا شبيه له بما ركز في العقول من أن كل مصنوع لا يشبه صانعه في شيءٍ من ذاتيّته.

أحمده على ما مَنَّ به علينا من أنوار هدايته، ومنحنا من الفوز بنيل ما يجب له تعالى من حق معرفته.

وأشهد أن لا إلّه إلاّ الله وحده لا شريك له شهادة من طابق بها لسانه مكنون طويته، وثلج بها برد اليقين صدره من حقائق وحدانيته، وأشهد أن مُحَمَّداً عبده ورسوله إلى جميع إنسه وجِنّتِهِ، وخيرته المصطفى من عدنان، المفضَّل بمحامد الخلال على جميع خليقته.

وأشهد أن أخاه وابن عمه علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وسيد الوصيين وخليفته من بعده في أُمَّتِهِ.

وأن ولديه السيدين الزكيين الطاهرين الحسن والحسين خالص ذريته وأنهما الإمامان بعد أبيهما وسيِّدا شباب أهل الجنة بصريح نص سنّته، وأن

(١) (ب) من عجايب.

أمّها الزهراء البتول سيِّدة نساء العالمين، وخامسة أهل الكساء المطهرين، وأم عصبته وعترته.

والصلاة والسلام على سيِّدنا محمد خاتم النَّبيين، وعلى آله المنتجبين وأصحابه الراشدين، وتابعيهم وتابعي التابعين في الهدى والتقوى من أهل ملته.

أما بعد: فهذا كتاب لطيف حجمه، عظيم إن شاء الله تعالى نفعه وقدره، اختصرته من كتاب شفاء صدور الناس، في شرح معاني الأساس، تقريباً لتناوله للطالبين، وتسهيلاً لحفظ مهماته للراغبين.

مع أني قد أتيت فيه بالأكثر من فوائده، والأهم من مبانيه وقواعده غير أني اختصرت كلام الأئمة عليهم السلام بمعناه في الأغلب، واعتمدت فيه ما هو الأقدم والأوجب، وسميته عدّة الأكياس، إذ هو الصفوة من[1] معرفة الله سبحانه وتعالى وتنزيهه، وهي كما قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم من جميع العلوم: الرأس والأساس.

وأنا أسأل الله العظيم أن يتغمدني بعفوه ورحمته، وأن ينيلني بالجزيل من عطاياه ومثوبته، وأن يجعل ذلك خالصاً لوجهه الكريم وحياةً لدينه القويم، إنه المنَّانُ الجسيم، والغافر العظيم، والرحمن الرحيم، وبه أستعين، وعليه أتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل.

قال الإمام المنصور بالله: القاسم بن محمد بن علي بن محمد بن علي بن الرشيد بن أحمد بن الأمير الحسين بن علي بن يحيى بن محمد بن يوسف الأصغر الملقب بالأشل ابن الداعي إلى الله القاسم ابن الداعي إلى الله تعالى يوسف ابن الإمام المنصور بالله يحيى ابن الإمام الناصر لدين الله أحمد ابن الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن الإمام نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن الرِّضا بن الحسن السِّبط بن أمير المؤمنين وسيِّد الوصيين علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم أجمعين.

---

(١) (ض) في.

• «بسم الله الرحمٰن الرحيم» بدأ عليه السلام بالبسملة اقتداءً بالكتاب العزيز، وعملاً بروايات أحاديث[1] الابتداء كلها حيث أردف البسملة بالحمد لله.

ففي رواية: «كل أمرٍ لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمٰن الرحيم فهو أقطع».
وفي رواية: «كل أمرٍ ذي بَالٍ لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم».
وفي رواية: «كل أمرٍ ذي بَالٍ لا يفتح بذكر الله فهو أبتر».

ولفظ الله اسم للباري تعالى مختص به بإزاءِ مدحٍ كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

والرحمٰن الرحيم: صفتان له جل وعلا مجازيَّتان أو حقيقيَّتان دينيَّتان على ما اختاره عليه السلام.

• «الْحَمْدُ لِلَّهِ» أي جميع الحمد لله تعالى، أي لا يستحق الحمد الحقيقي إلّا الله تعالى، والحمد هو الثناءُ الحسن والوصف الجميل على الفواضل والفضائل مطلقاً، وقيل: الفضائل الاختيارية، لا نحو تمام الشكل وحسن الوجه، ولا يكون إلّا قَوْلاً باللِّسان. والشكر لا يكون إلّا على الفواضل وهي النعم ويكون بِالْجَنَانِ واللّسان والأركان. والمدح كالحمد إلّا أنه يكون على الفواضل والفضائل وهي صفات الكمال اتفاقاً، والمتّبع في ذلك استقراء اللغة.

وقال صاحب الكشاف[2]: فإن قلت: فإن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود، قلت: الذي سوَّغ ذلك لهم أنهم رأوا حسن الرُّؤى ووسامة المنظر في الغالب تُسْفر عن مَخبرٍ رَضيّ وأخلاقٍ محمودةٍ.

ومن ثَمَّ قالوا: أحسن ما في الدميم وجهه، فلم يجعلوه من صفات

---

(١) في (أ) حديث.

(٢) في نسخة (ب) قوله وقال صاحب الكشاف (فإن قلت فإن العرب إلخ هذا القول والفنقلة والجواب غير موجود في نسخة المؤلف رحمه الله تعالى).

المدح لذاته ولكن لدلالته على غيره، على أن من محققي النُّقّاد وعلماء المعاني من دفع صحة ذلك، وخَطَّأ المادح به، وقصر المدح على النعت بأمهات الخير وهي: الفصاحة والشجاعة والعدل والعفة وما تشعب منها ويرجع إليها، وجعل الوصف بالجمال والثروة وكثرة الحفدة والأعضاد وغير ذلك مما ليس للإنسان فيه عمل غلطاً ومخالفة عن المعقول. انتهى.

* «الذي فلق إصباح العقول في قلوب أعلام بريته»: الفلق بسكون اللام الشق والنشر، والإصباح الإضاءة واسم الصبح أيضاً، وهو نور الفجر، والأعلام في الأصل: الجبال المرتفعة، والمراد العلماء شبَّه توفيق الله العلماء وهدايتهم لإصابة الحق من معرفته تعالى وغيرها من سائر المعارف بسبب زيادة في العقل بعد الجهل المشبه بالظلمة فالتشبيه في الحقيقة راجع إلى زيادة العقل بالنور المشقوق المنتشر الحاصل بعد ظلمة الليل، وأتى بما يلائمه من الفلق والإصباح للدلالة على التشبيه المضمر في النفس، ويسمّى[1] لفظ العقول استعارة بالكناية لأنه كنّى بها عن الأنوار، ولفظ فلق وإصباح استعارة تخييلية لأنه لما شبَّه العقول بالأنوار أخذ في التخيل لما يلازمها من النشر والإضاءة وغير ذلك فلهذا سميت استعارة تخييلية والاستعارة بالكناية لازمة للاستعارة التخييلية لأنها قرينتها، ويسمَّى لفظ فلق أيضاً استعارة تبعية، لأن الاستعارة في الفعل وشبهه كاسم الفاعل وسائر الصفات وفي الحرف تابعة للاستعارة في المصدر وفي معنى الحرف، وهذا عند بعضهم، وبعضهم يقول الاستعارة بالكناية إنما هو تشبيه العقول بالأنوار والاستعارة التخييلية إنما هو إثبات الفلق والنشر والإضاءة لها ويجوز أن يكون لفظ العقول باقياً على معناه الحقيقي.

ويراد بالإصباح: العلم بِاللَّهِ تعالى وغيره من سائر المعارف على طريق الاستعارة المصرّحة، لأن تشبيه العلم والإيمان بالنور شائع كثير قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً﴾[2] ويكون لفظ فلق ترشيحاً للاستعارة، وأضيف الإصباح إلى العقول لأنَّ العلم يحصل بسببها والاستعارة المصرّحة أبلغ الاستعارات،

---

(١) وسمى.
(٢) الشورى (٥٢).

قالوا: لما فيها من تناسي التشبيه وادِّعاء كون المشبَّه عين المشبه به حيث أثبت له ما هو من خواص المشبه به ولوازمه حتى كأنّ الإصباح والظلمة فيما نحن بصدده موجودان في القلوب تحقيقاً.

• «فأشعلها سبحانه بمصابيح الأنوار»: أي أمدَّها بزيادة الهدى والتنوير كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾[1].

• «والقاشعة لسدول الحنادس عن نهج حق معرفته»: أي الكاشفة لما أرخت الظلم من كثيفات مسوحها أي ثيابها السود الغليظة، أي قشعتها عن طريق حق معرفته تعالى، أي عمّا يجب علينا من معرفته تعالى لأنَّ الخلق لا يحيطون به عِلْماً، والسدول: جمع سديل وهو ما أُرخي على الهودج من الثياب، والمراد هنا الثياب السود والحنادس: جمع حندس وهو الليل الشديد الظلمة، شبه الجهل بالأشياء الكثيفة السود[2] التي يتخذ منها الحجاب المانع عن إدراك ما حجبته على طريق الاستعارة المصرحة وشبهها بالليل الشديد الظلمة على طريق الاستعارة بالكناية، فأثبت لها السدول التي هي الأستار ترشيحاً، [وأضاف السدول إلى الحنادس تخييلاً استعارة أُخرى أيضاً على طريق الكناية أيضاً][3]، ونظيره في الجمع بين الاستعارتين: قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾[4].

قال التفتازاني: والذي يلوح من كلام القوم في هذه الآية: أن في لباس الجوع استعارتين إحداهما تصريحيّة وهو أنه شبه ما غشي الإنسان عند الجوع والخوف من بعض الحوادث باللباس لاشتماله على اللاّبس ثم استعير له اللباس، والأخرى مكنيّة وهو أنه شبه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المُرّ والبشع حتى أوقع عليه الإذاقة. انتهى. وشبه صنع اللهِ العجيب الذي هو الدليل عليه تعالى بالنهج الذي هو الطريق الواضح بجامع الإيصال إلى المطلوب، فاستعير له لفظ النهج استعارة تصريحية وقرن بما يلائم

---

(١) محمد (١٧).

(٢) في (أ) ناقص: السود.

(٣) «أ» ناقص: من وأضاف السدول إلى أيضاً.

(٤) النحل (١١٢).

المشبه به ترشيحاً وهو قوله: «فسلكته خواطر الأفكار»: أي الخواطر التي هي الأفكار فالإضافة فيه للبيان لأنَّ الفكر ما خطر بالبال، وإنما كان ذلك ترشيحاً لأن السلوك هو المرور مما يلائم المستعار منه وهو الطريق.

ولفظ: فسلكته إنْ أُريد تشبيه الخواطر بالشخوص السالكة على جهة الاستعارة بالكناية فهو استعارة تخييلية، وإنْ أُريد تشبيه التفكر في الصنع بالسلوك في الطريق بجامع الإيصال إلى المطلوب فهو استعارة تصريحية تبعية، لأن الاستعارة في الفعل وشبهه كاسم الفاعل وسائر الصفات وفي الحرف[1] تابعة للاستعارة في المصدر وفي معنى الحرف والله أعلم.

«تَؤُمُّ إشراق شموس البديع من عجيب صنعته»: أي تقصد بالتفكر إلى مصنوعه الذي هو مثل الشمس في وضوح دلالته على الباري وعلى حكمته جَلَّ وَعَلا، وهو تشبيه مؤكد، أي بدائع كالشموس في الهداية والدلالة على المراد والله أعلم.

«فوافتها»: أي وافت خواطر الأفكار صنعته العجيبة أي وجدتها «ناطقةً بلسان تطريزها المحكم»: التطريز الأعلام، يقال: طرّز الثوب تطريزاً أي أعْلَمَهُ أي جعل فيه العَلَمَ، والمحكم المتقن الممنوع[2] من الفساد، والمعنى: أن تلك الأفكار لما سلكت ذلك النهج الذي كشفت غياهبه لها الأنوار وافت دقائق المصنوعات دالة أوضح دلالة بما أودع فيها من العلامات الشاهدة باعترافها بموجودها وحكمته، وهو الله سبحانه وتعالى، شبَّه دقائق المصنوعات بالعَلَم في الثوب الذي له صورة مخصوصة مخالفة لسائر أجزاء الثوب، وفيه مزيد تأنّقٍ وعنايةٍ، إذ لا يقال الطراز في العرف إلاَّ لذلك على طريق الاستعارة المصرحة، وشبّه ذلك الطراز بإنسان متكلم على طريق الاستعارة بالكناية، فأثبت له اللسان الذي به قوامها.

وقوله ناطقة: ترشيح بَاقٍ على معناه اللغوي والله أعلم.

«إنه» أي الله سبحانه «المنشيءُ لها»: أي الذي جعلها شيئاً وأوجدها

---

(١) (ض) وفي الحروف.

(٢) في (أ) ناقص: الممنوع.

من بعد العدم المحض «بتقدير قدرته»: أي بإحكامه تعالى وتقديره جَلَّ وَعَلا لجميع خلقه على قانون الحكمة.

«والصلوات والسلام على محمد النبيء المختار لتبليغ الرسالة»: الصلاة من اللّٰهِ معظم الرحمة أي معظم رحمة الله، والسلام السلامة من كل شر[1] وهو في معنى الدعاء أي اللهم صَلِّ وسلم «إلى الثقلين»: وهما الجن والإنس، وأصل الثقل لكل نفيس خطير تسمّى به الجن والإنس لأنهما فُضِّلا بالتمييز والعقل على سائر الحيوان، أو لِمَا حَمَلا من ثقل التكاليف «لاستيدآء» أي: لطلب أداء المكلفين «شكر نعمته»: وذلك بالامتثال لأوامره جل وعلا والانتهاء عن مناهيه، وفيه إشارة إلى أن وجه وجوب الواجب الشرعي كونه شكراً لِلّٰهِ تعالى كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«و» الصلاة والسلام «على أخيه ووصيّه» وهو علي عليه السلام لأنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم آخآ بين كل مُتَنَاسِبَيْنِ من أصحابه وجعل عليّاً أخاه لَمَّا لم يكن له مُنَاسِبٌ غيره، وهو وصيُّه أيضاً وعليه إجماع العترة عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم.

وفي الأخوة والوصاية روايات كثيرة ليس هذا موضع ذكرها «وباب مدينة علمه»: أي مدينة علم النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أنا مدينة العلم وَعَلِيٌّ بابها» شبّه علم النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم لكثرته وتشعب فنونه بالمحسوسات المختلفة الكثيرة التي لا توجد مجتمعةً إلاّ في مدينةٍ على طريق الاستعارة بالكناية، فأثبت له المدينة استعارة تخييلية، ثم رشح تلك الاستعارة بذكر الباب الذي لا بدَّ للمدينة منه، والإضافة في علمه لتعظيم شأن المضاف وإضافة الجنس ها هنا تفيد الحصر، أي لا باب لمدينة علم النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم إلاّ عَلِيٌّ عليه السلام «المُنَزَّل» من النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم «منزلة هارون من موسى»: في جميع ما لهارون من موسى عليه السلام «إلاّ النُّبوَّة»: فهي مستثناة من منازل هارون، وهذا إشارة إلى حديث المنزلة وهو

---

(١) في (أ) من كل شيء.

قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لعليٍّ عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبيء بعدي».

وقوله: «عهده وبعده»: أي هو منزل منزلة هارون من موسى في وقت النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبعد موته صلى الله عليه وعلى آله وسلم إلاّ النبوّة، وليس المراد أنه لم يكن علي عليه السلام نبيئاً لا في وقت النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولا بعده، لأنّ ذلك مما لا ينبغي الإخبار به لكونه معلوماً بضرورة الشرع.

ويدل على ذلك: أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يستخلف عَلِيّاً عليه السلام فيما لا يصلح له إلاّ هو، وأنه لم يُؤمِّر عليه أحداً في حياته صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

وحديث المنزلة هذا قال الحاكم أبو القاسم الحسكاني: كان شيخنا أبو حازم الحافظ يقول: خرجته بخمسة آلاف إسناد.

وقوله «في أُمّته»: متعلق بقوله المنزل، أي المنزل في أمته عهده وبعده منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم منزلة هارون من موسى إلاّ النبوّة.

«و» الصلاة والسلام «على سيِّدة النِّساء»: وهي فاطمة عليها السلام لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لها: «مريم سيدة نسأء عالمها، وأنت سيدة نساء العالمين».

«وخامسة أهل[1] الكساء»: إشارة إلى حديث الكساء المشهور وسيأتي إن شاء الله تعالى لأنّ النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم أدخلها وعَلِيّاً والحسنين معه صلى الله عليه وعلى آله وسلم تحت الكساء وقال: «اللّهُمَّ هؤلاءِ أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً».

«و» الصلاة والسلام «على ولديها»: أي ولدي علي وفاطمة عليهما السلام «السيدين» لقول النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «الحسن والحسين سَيِّدَا شباب أهل الجنة».

---

(١) (أ) أصحاب الكساء.

«الإمامين» لقول النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «الحسن والحسين إمَامَانِ قَامَا أو قَعَدَا وأبوهما خير منهما».

«الشهيدين»: لأنَّ الحسن عليه السلام سمَّته زَوْجَتُهُ جعدة بنت الأشعث بن قيس على يدي معاوية بن أبي سفيان، والحسين عليه السلام قتيل الأشقياءِ بكربلاء.

«و» الصلاة والسلام «على سائر الطيبين من عترته»: أي عترة النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهم أولاده، لأن العترة في لغة العرب أولاد الرجل.

قال في الصحاح: عترة الرجل: نسله ورهطه الأدنون.

وقد قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «كل بني أُنثى ينتمون إلى أبيهم إلاَّ ابْنَيَّ فاطمة فأنا أبوهما وعصبتهما» وهذا الخبر متواتر «و» الصلاة والسلام «على أتباعهم»: أي أتباع من تقدم ذكره في أمر الدين «الراشدين»: أي الذين رشدوا في اتباعهم ولم يضلوا عن سبيلهم «من الصحابة» أي الذين هم الصحابة وهم من طالت مجالستهم للنبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم مُتَّبعين له ثم استقاموا على ذلك وَرَبُّوا الإِسْلَامَ كما يربِّي الرَّجُلُ فَلُوَّهُ[1].

«و» من الذين احتذوا حذوهم من «التابعين»: وهم الذين أدركوا الصحابة ولم يدركوا النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم، «وأتباعهم»: أي الذين كانوا من بعدهم متَّبعين لهم في هديهم «إلى يوم الدين»: أي كل ما كان ويكون من بعدهم متبعين لطريقتهم إلى يوم القيامة «من أهل مِلَّتِهِ»: أي ملّة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، والمِلَّةُ بكسر الميم الدِّينُ والشَّريعةُ قال عليه السلام: ولم نقل على أتباعه أي أتباع محمد صلى الله عليه وآله وسلم لأنَّ اتِّباع جماعة عترته صلى الله عليه وعلى آله وسلم من بعده فرض مفروض لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «إني تارك فيكم... الخبر» وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أهل بيتي كسفينة نوح... الخبر».

(١) الفَلُوُّ المُهْرُ يُفْصل عن أمه والجمع أفلاء مثل عدوٌ وأعداءٍ والأنثى فَلُوَّة بالهاء والفِلْو وزان حِمْل لغةٌ فيه تمت مصباح.

فكان المتبع لهم هو المتبع لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حقيقة لا غيره.

«وبعد» أي بعد ما تقدم ذكره من الحمد لِلّهِ والثناء عليه والصلاة على نبيئه محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم وأتباعهم.

«فإنه لمَّا كان علم الكلام»: أي علم أصول الدين، وسُمِّيَ هذا العلم كلاماً لما سيأتي إن شاء الله تعالى: «هو أجل العلوم قدراً»: أي تعظيماً إذ يطلق القدر على التعظيم قال الله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾[1] أي ما عظموه حق تعظيمه «وأعظمها حظّاً»: أي كونه عند الله وعند أوليائه أعظم محظوظٍ أي مرغوبٍ إليه. «وأكبرها»: أي أكبر العلوم بالباءِ الموحدة، «خطراً»: أي عِظَماً، يقال: شيءٌ خطيرٌ أي عظيمٌ، ويحتمل أن يراد بالخطر الإشراف على الهلاك لأنه من جهل هذا العلم هلك والله أعلم «وأعمُّها[2] وجوباً» من حيث أنه يجب على كل مكلف «وأَوْلَاهَا إيثاراً»: أي أحقها بالإيثار وهو التقدم[3] «وأولها صدراً»: بالصاد والدال المهملتين أي تقدّماً من حيث أن العلوم الإسلامية مترتبة على معرفة مَنْ شرع شرائع الإسلام وهو الله سبحانه وتعالى وبالسين المهملة والطاء أي مكتوباً، لأن أول ما فرض الله على عباده معرفته تعالى، ويؤكد ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم للأعرابي حين سأله فقال يا رسول الله: علِّمني من غرائب العلم، فقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «وماذا صنعت ـ في رأس العلم ـ حتى تسألني عن غرائبه؟» فقال الرجل: وما رأس العلم يا رسول الله فقال: «أن تعرف الله حق معرفته بلا نِدٍّ ولا شبيهٍ ولا مثل واحداً ظاهراً باطناً أوَّلاً آخراً لا كفؤ له ولا نظير له فذلك معرفة[4] الله حق معرفته».

«لكونه لبيان معرفة المليك»: أي المالك لجميع ما ذرأ وبرأ وما كان وما سيكون في الدنيا والآخرة «البديع»: أي المبتدع للأشياء من غير أصول أزليَّة،

---

(١) الزمر (٦٧).
(٢) في نسخة وأهمُّها.
(٣) (ب) التقديم.
(٤) (أ) ناقص معرفة الله.

ومـذوّت الذوات من غـير أن تكون ذواتاً ولا شيئاً «وتقديساً»: أي وتنزيهاً «للعليم»: بكل شيء من المبصرات وغيرها «السميع»: أي العليم بكـل شيء من المسموعات «عن مشابهة الخلق الضعيف»: أي تقديساً لـه جل وعـلا عن مشـابهة الخلق الضعيف، وضعف الخلق واضـح لأنه لا يملك لنفسـه نفعاً ولا ضـراً «والجور القبيـح السخيف»: أي وتنزيهـاً له جـل وعلا عن الجـور وهـو الظلم لعباده المتصف بالقبح والسّخافة الذي من تحلّ به فقد تحلّى بصفة النقص «وكثر في ذلك»: أي في تنزيه الله تعـالى وتوحيـده «الخلاف»: بـين أهل الحق والبـاطـل «والشقـاق»: من أهـل البـاطـل لأهـل الحق «وقـلَّ فيـه الائتـلاف والاتفـاق»: بين أهـل الباطـل والحق مـع وضـوح الـدلائـل وإكـمال العقـول والبصـائر، ولكن ميـلاً إلى الهوى واتبـاع المتشابـه ورفض المحكم من الكتاب والسنة[1] وحجج العقول كما حكى الله سبحانه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ...﴾ الآية[2].

وكـما «قال الله»: سبحـانه: ﴿ومن النـاس من يجادل في الله بغـير علم ولا هـدًى ولا كتاب منـير﴾[3]: أي بغير معـرفة منـه ولا اهتداء ولا حجـة واضحة «ثـانِيَ عِطْفِـهِ»: أيْ مائـلاً عن الحق مُتكبِّـراً، والعِـطْفُ الشّق بكسر الشـين، والثِّنيء العَطف بفتح العين وهو المصدر كُني بذلك عن التكبر والميل عن الحق لما كان المتكبر المائل عن الحق يثني عطفه أي يعطف شقـه ﴿ليضل عن سبيـل الله له في الدنيا خزيٌ ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق﴾[4]: الخزي الفضيحة والهوان «أحببت أن أكشف المسـوح عن ضئيل الأقوال»: أي ضعيف الأقوال «في غيابات الظلم»: وهذا جـواب (لَمّا) والمـراد بالمسـوح جهالات الجـاهلين، وهي الشُّبه التي زعموا أنها أدلة وحجج على أقوالهم شبهت[5] بالثياب السـود الكائنة في ظلمة فلا يستضيء ما غطتـه لتـأكد الحـجاب من الـظلمة وسـواد الثياب، وغيابة الشيء: غَوْرُهُ وما غاب منه عن عين النـاظر وأظلم من أسفله

---

(١) (ب) ورفضاً لمحكم الكتاب والسنة.

(٢) آل عمران (٧).

(٣) الحج (٨). (٤) الحج (٩).

(٥) (ب) شبهها.

وشبه باطل قولهم بالشيء المحسوس الضار كالسمّ ونحوه الذي يكون في الدَّحل وهو الهُوّة أو في الغيابة وهو قعر البئر، وهو مع ذلك مستور بثياب سودٍ، والجامع بين المشبَّه والمشبَّه به خشية الضرر من غير شعور، ويسمّي إطلاق لفظ المسوح على الشُّبَهِ استعارة تصريحية لأنه ذكر المشبّه به وأُريد به المشبه، ويسمى إطلاق لفظ[1] المشبه أعني ضئيل الأقوال على المشبه به وهو السمّ الموصوف بما ذكر استعارة بالكناية لأنه كنّى بذكره فأُريد به المشبه به، ويسمى إطلاق لفظ المسوح أيضاً فوقه وكشفها عنه وكونها في غيابات الظلم استعارة تخييلية لأنها قرينتها وهي مِمّا يلائم المشبه به، ولا يمنع كونها استعارة مصرحة عن شيءٍ من كونها استعارة تخييلية عن شيءٍ آخر، ولا يخفى ما في هذه الاستعارات من المناسبة والفصاحة والبلاغة وبراعة الاستهلال «لإزاحته»: أي لإزالة ذلك الضئيل/«بإشراق ما حضرني من بدور أقوال أعلام خير الأمم»: أي بضياءِ ما وقفت عليه من أقوال علماء أهل البيت عليهم السلام الذين هم كالأعلام أي الجبال المرتفعة، وأقوالهم كالبدور المشرقة، وخير الأمم أُمّة محمّد صلى الله عليه وعلى آله وسلم لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ..﴾[2] الآية. ويسمى إثبات الإشراق للأقوال ترشيحاً للتشبيه أو للاستعارة على رأي، «وشموس احتجاج»: أي وبإشراق شموس احتجاج «الذين وفّقوا لإصابة الحق الأقوم»: أي المستقيم شبّه احتجاجهم في الوضوح بالشمس المشرقة وهو تشبيه مؤكد كبدور الأقوال/«من عترة النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم»: أي الذين هم عترة النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم/بشهادة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[3]: وهذه الآية نزلت في خمسة وهم أهل الكساء: رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام، لما سيأتي من الأدلة في باب الشريعة إن شاء الله تعالى/«و» بشهادة «خبري السفينة»: أحدهما قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «مثل أهل بيتي فيكم

---

(١) (أ) ناقص: لفظ.

(٢) آل عمران (١١٠).

(٣) الأحزاب (٣٣).

(أي صفتهم وحالهم العجب) كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى».

والآخر: قوله عليه السلام: «أين يتاه بكم عن علم تنوسخ من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيكم... الخبر».

وهذا الخبر توقيف ليس للاجتهاد فيه مسرح «و»: بشهادة قول النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم:/ «إني تارك فيكم»: «ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض».

وهذه الأخبار ممّا تلقاه أهل البيت عليهم السلام، وشيعتهم جميعاً بالقبول وغير ذلك مما تواتر معنىً وأفاد العلم قطعاً أنهم لا يفارقون الحق ولا يفارقهم «طالباً بذلك مرضاة الرحمن»: أي رضاه «ومَدْحَرَةِ الشيطان»: أي مطردته أي طرده وبُعْدَهُ «ومنفعة الإخوان بريّاً من العصبية»: للمذهب «والعُجب»: بما قلت «والرِّيا»: والسمعة بما وضعت «مستمسكاً» أي ملتزماً «بعروة ممسك الأرض والسماء»: العروة معروفة والمراد هنا الالتزام والثبات على دين الله المستقيم/«به»: أي بالله سبحانه «ثقتي»: أي وثوقي في الإعانة والتوفيق «عليه توكلت وهو رب العرش العظيم»:

ومما قاله عليه السلام في هذا الكتاب المبارك شعراً:

هَـذَا الأسـاسُ كَـرَامَـةٌ فَتَلَقَّـه	يَـا صَاحِبِي بِكَـرَامَـةِ الإِنصَـافِ
وَاحْـرِزْ نفيسـاً مِنْ نَفَـائس نَثْـرِهِ	جُمِعَتْ بغـوصٍ في خِضَـمٍّ صَـافِ
جَمَـعَ الْمُهَيْـمِنُ بَيْنَنَـا فِي دِينِـهِ	جَمْعـاً يَفِي بـإصـابَـةٍ وَتَصَـافِي

قوله: هذا الأساس أي هذا المؤلَّف هو الأساس أي الأصل الصحيح الذي تبتنى عليه العقائد الصحيحة، فعلى هذا يكون لفظ الأساس مستعملاً في معناه اللغوي، وقوله كرامة أي جعلته وألّفته كرامةً لإخواني المؤمنين، وقوله: واحرز نفيساً أي دُرّاً أي عِلْماً مما يتنافس فيه المتنافسون لِعِظَمِ شأنه، من نفائس نثره أي منثوره الذي هو نفائس جُمِعَتْ بالنظر إلى أفراد مسائله، وأفْرِدَتْ أوّلاً بالنظر إلى أنَّ ما جمعه هذا الكتابَ علمٌ نفيسٌ، وقوله: بغوصٍ

أي تفكـر[١] ونظر صحيـح: أستعير لـه لفظ الغوص، وَالْخِضَمُّ البحرُ، (وفي نسخـة: في فرات) وهـو المآء العـذب، والصافي الـذي لا كدورة فيـه أي في صنع الله تعالى وكتابه وسنة نبيئه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكـلام الأئمة الهادين فقد شبَّه النظر الصحيح بالغـوص، وشبَّه صنـع الله والكتاب والسنـة وأقوال الأئمة عليهم السلام بالبحر الصافي، وشبَّـه الظَّفَـرَ بالمطلوب من هذا العلم بالظَّفَرِ بالدُّرِّ، وقوله: نفيساً وإن كان لكل ما يتنافس فيـه فقد أُريـد به هنا الدُّر وهو اللُّؤلُؤُ فهو استعارة تصريحية[٢]، وكـذلك قـوله خِضَمٌّ أو فـرات استعـارة تصريحِيَّة تحقيقِيَّـة[٣]، ورشحهما بـذكر الغـوص سواءٌ كـان باقيـاً على حقيقتـه أو مستعاراً للفكـر والنظر، لأنـه يجـوز أن يكـون الـترشيـح استعـارة ويحصل الترشيح باعتبـار معناه الأصـلي، وقولـه جمع المهيمن... إلـخ: دعآء بالاجتماع في دين الله تعالى القويم المقتضي لإصابة الحق وتصافي القلوب.



(١) في نسخة (ب) أي بفكر.
(٢) في (ب) تصريحية تحقيقيَّة.
(٣) (أ) ناقص: تحقيقيَّة.

مقدمة

اعلم: أنَّ هذا الكتاب المبارك قد اشتمل على مقدّمةٍ وأربعة أقسامٍ وخاتمة.

أمّا المقدّمةُ: فهي في ذكر حدّه وحدّ العلم وذكر العقل وما يقضي به من تحسين وتقبيح، وذكر المؤثر وما لا يؤثر، وذكر الحدود والتصورات والتصديقات، وذكر النظر ووجوبه ووجه وجوبه وذكر الدليل وما يتعلق بذلك.

وأما الأقسام الأربعة:

فالأول منها: الكلام في التوحيد لِلّهِ عز وجل وتنزيهه عن مشابهة غيره وما يحق له من الأسماء وما يتعلق بذلك.

والثاني: الكلام في عدله وحكمته ورحمته بعباده، ونفي الجور وصفات النقص عنه جل وعلا وما يتعلق بذلك من المصالح الدينية والدنيوية كالآلام والآجال والأرزاق ونحو ذلك.

والثالث: الكلام في أنبيائه ورسله وشرائعه وما يتعلق بذلك.

والرابع: الكلام في وعده جل وعلا ووعيده والثواب والعقاب والجنة والنار والقيامة وما يتعلق بذلك من ذكر الشفاعة وبعض أحوال القيامة ونحو ذلك.

والخاتمة: في ذكر افتراق الأُمّة وذكر الفرقة الناجية وما جاء في ذلك من الأثر. وبذلك يتم الكتاب إن شاء الله تعالى.

المقدِّمة: بفتح الدال لا يستغني صاحب هذا الفن عنها:

«علم الكلام»: ينقسم إلى قسمين:

فالأول: «هو بيان كيفية الاستدلال»: لأنّ الاستدلال هو النظر والتفكر في الدليل، وهذا القسم إنما هو عبارة عن ذلك وقوله: «على تحصيل عقائد»: ليخرج الاستدلال بالأثر على نحو الضَّالَّةِ، والعقيدةُ ما انطوى عليه القلبُ من العلم والاعتقاد «صحيحة»: ليخرج الجهل المركب والظن الفاسد وسيأتي بيانهما إن شاء الله تعالى «جازمة»: ليخرج الظَّنّ صحيحه وفاسِده «تَرَتَّبَ[1] صحّةُ الشرائع»: وهي الواجبات الشرعية كالصيام والصلاة والحج ونحوها «عليها»: أي على حصول تلك العقائد الصحيحة الجازمة وهي معرفة الله سبحانه وصدق المبلِّغ وما يتصل بذلك.

والقسم الثاني: هو ما ذكره عليه السلام بقوله: «أو الاستدلال»: بالكتاب والسنة أو بأحدهما «على شرائع وعقائد مخصوصة» فالشرائع نحو الحكم بالإيمان واستحقاق التفسيق والتكفير والعقائد نحو شفاعة النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم وخلود أهل الكبائر في النار[2] «وجزآه»: أي المضاف والمضاف إليه.

أمّا المضاف إليه وهو «الكلام»: فحدُّهُ «لغةً»: أي في أصل اللغة «القول»: وهو النطق بحرفين فصاعداً «واصطلاحاً»: أي في اصطلاح أهل هذا العلم «ما مرَّ»: من قوله بيان كيفية الاستدلال إلى آخر القسمين معاً.

«إذ يسمّى هذا العلم كلاماً»: لكثرة الكلام فيه بين أهل الحق والباطل، أو للمجادلة في ذلك، أو لأنَّ معظمه إنما يستدل عليه بالعقل ولا يترجم عنه إلّا اللسان بألفاظ لا يشترط اتفاقها «و»: أمّا المضاف وهو «العلم»: فقال «السيد حميدان و»: ما أثبت من «روايته عن أئمتنا عليهم

---

(١) (ب) بترتب.
(٢) (أ) ناقص: في النّار.

السلام »: هو قول «البغدادية»: من المعتزلة «والجويني والرازي والغزالي»: وهؤلاء من المجبرة[1] فقالوا: «لا يُحَدُّ لاختلاف المعلومات ذاتاً»: أي في ذواتها أي أشخاصها إذ ذات زيد خلاف ذات عمرو «وماهيةً»: أي: وماهياتها أي حقائقها مختلفة فإن حقيقة الجسم خلاف حقيقة العرض وهذا «عند السيد حيدان نظراً منه إلى أنه»: أي العلم «يطلق عليها»: أي على المعلومات «وجَمْعُهَا»: في حدّ واحدٍ «متعذرٌ، ولجلائه»: أي لجلاء العلم «عند البغدادية والرّازي فتعذر حده لذلك، ولخفاء جنسه وفصله عند الجويني والغزالي».

فتعذّر حدّه أيضاً، وحكى السيد إبراهيم بن محمد «صاحب الفصول عن أئمتنا »: هو قول «البصرية بل يحد»: العلم إذ هو خلاف المعلومات وجنسه وفصله واضحان «فهو اعتقادٌ»: هذا جنسه الشامل للعلم والظن «جازمٌ»: هذا فصل أول يخرج الظن «مطابقٌ»: وهذا فصل ثانٍ يخرج الجهل المركب قال عليه السلام: «قلت: وليس بجامع لأنّ علم الله»: أي إدراكه للمدركات «ليس باعتقادٍ»: لأنّ الاعتقاد طويّة القلب وذلك يستحيل في حق الله تعالى.

قال عليه السلام: «ويمكن أن يقال: هو إدراك تمييز» ليخرج نحو إدراك البهائم «مطابق»: ليخرج الجهل المركب «بغير الحواس»: وما يلحق بها كالوجدان للألم واللَّذة ليخرج ما أُدرِكَ بها كالملموس والمشموم والمسموع والمبصر والمطعوم والألم واللَّذة «سواءً توصل إليه»: أي إلى ذلك الإدراك المطابق «بها»: أي بالحواس الخمس وما يلحق بها كما في حقنا «أم لا»: كما في حق الباري تعالى.

قال عليه السلام: وهذا الحد إنَّما يصدق على إدراك المعلومات لا على المعلومات ولا على ما يدرك به إذ العلم يطلق على المعلومات وعلى إدراكها، تقول: علمتَ الشيءَ حين تدركه بعقلك، وعلى ما يدرك به المعلومات، فنحن نعلم بعلم ركبه الله فينا.

قال: وهذا على سبيل المجاراة لمن حد العلم. انتهى.

---

(1) يعني الجويني والرّازي والغزالي تمت.

قلت: ولعل من ذهب إلى أن العلم يَحُدُّ إنما أراد علم المخلوق وأما علم الله سبحانه فلا مشاركة بينه وبين علم المخلوق في شيء أبداً فلا يصح دخوله في الحد والله أعلم.

| «وثمرته»: أي الفائدة الحاصلة من تعلُّمه هي «بيان معرفة الله سبحانه وعدله وما يترتب عليهما»: من أُمور الدين |«واستمداد بعضه من صنع الله سبحانه باستعمال الفكر فيه وبعضه من السمع المثير لدفائن العقول»: أي المُنبِّه لأهل العقول على ما يعقلونه/«وبعضه» مستمد[1]«من السمع فقط» كالآيات والأخبار الدالة على الإيمان والكفر والإمامة والشفاعة ونحو ذلك.

(فصل)
في ذكر العقل

قال/«أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة: والعقلُ عَرَضٌ»: ركبه الله في قلب الإنسان يُدْرِكُ به المدرَكاتِ كالبصر عَرَضٌ في الحدقة لإدراك المُبصرَاتِ.

وحقيقة العرض: ما يعرض في الجسم ولا يبقى كبقائه.

وإنما بدأ بذكر العقل لأنه أكبر الآلات وأعظمها، وبه تُعرَفُ المعارفُ كلها، وقالت «المطرفية بل»: العقل «هو القلب»:

قال السيد حيدان عليه السلام وهو بناءً منهم على أن صفة الجسم هي الجسم، واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿**إنَّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد**﴾(١).

قلنا: لَمّا كان القلب محلاً للعقل يوضحه قوله تعالى: ﴿**أم على قلوب أقفالها**﴾(٢) وقوله تعالى: ﴿**فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾(٣) وقوله تعالى: ﴿**وأصبح فؤاد أمِّ موسى فارغاً**﴾(٤) وقال: |«بعض

---

(١) ق (٣٧).
(٢) محمد (٢٤).
(٣) الحج (٤٦).
(٤) القصص (١٠).

الفلاسفة بل»: العقل «جوهر بسيط»:

قيل: ومرادهم بالبسيط أنه لا يتجزأ لأن الجوهر في اصطلاحهم عبارة عن أمور كثيرة، ربّما عبروا به عن متحيز وربما عبروا به عن عرضٍ وربما عبروا به عن حَالٍ، ذكره الإمام المهدي عليه السلام في الدامغ. قال القرشي: والذي أراده الفلاسفة هو العقل الفعال الذي يؤثر في النفوس المؤثرة في الأجسام بزعمهم الفاسد.

وقال «بعضهم» أي بعض الفلاسفة «بل» العقل «جوهر لطيف» قال الإمام المهدي عليه السلام: وكأنَّ هؤلاء يجعلونه كالنور لأنهم يجعلون النار لطيفة لمداخلتها الأجزآء من خلف الحوائل وقال «بعض الطبائعية بل» العقل «طبيعة مخصوصة» كأنهم يريدون بالمخصوصة غير الطبائع الأربع أو الخمس التي هي المؤثرة بزعمهم في الحوادث، والطبائعية: كل من أضاف التأثير إلى الطبع كالفلاسفة والمنجِّمة، وكذلك من زعم أنّ الأعراض الحالّة في الجماد حدثت بطبع الأجسام وأنّ المتولدات حدثت بطبع المحل وهم فِرَقٌ بعضهم يقول: إن الله محدث[1] ذلك بطبع المحل، وبعضهم قال: هذا المحل هيَّاه الله بهذه الصفة والفعل يرجع إلى طبع المحل كما أنه إذا أقدر زيداً فالفعل لزيدٍ.

وبعضهم: اعتقد قِدَمَ الأجسام وأنكر الاختراع، ثم وجدوا حوادث في الأجسام لم يمكنهم دفعها، واعتقدوا أنه لا بدَّ من أمرٍ ولم يمكنهم إضافتها إلينا فأضافوا ذلك إلى علّةٍ موجبةٍ.،

فمنهم من قال: هي الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة.

ومنهم من قال: النار والهوى والماء والأرض.

ومنهم من زاد خامساً وهو الفضآء الذي تتحرك الأشيآء فيه.

ومنهم من قال: الطبيعة الخامسة يختص بها الفلك وغير ذلك.

«ولنا»: حجة على مخالفينا «زواله» أي العقل «عند نحو النوم» كالسكر

---

(١) في (ض) يحدث

والإغماء «وعوده» أي عود العقل «عند النقيض» وهو نحو اليقظة كالصحو «فلو كان العقل القلب» كما زعمت المطرفية «أو جوهراً» بسيطاً أو لطيفاً كما زعمت الفلاسفة «لم يزل» عند نحو النوم لأنَّ القلب بَاقٍ بلا خلاف وكذلك الجوهر على زعمهم باقٍ على حد بقاء الجسم.

«والطبيعة» التي زعمت الطبائعية أنها العقل «إن أرادوا بها العرض فكقولنا» فيكون الخلاف لفظياً «وإلاَّ فلا تحقق لها» وما لا يتحقق فهو باطل.

قال «أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة ومحلّه» أي العقل «القلب» وقالت «الفلاسفة بل محله الدماغ، قلنا: لا دليل عليه» أي على محله «إلاّ» من السمع نحو «قوله تعالى: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها**..﴾ الآية»(١): فدلت على أن القلوب محل العقول، وقول مخالفينا لا دليل عليه «وقد صح» أي القرآن فيصح الاستدلال به «بما يأتي إن شاء الله تعالى» في كتاب النبوءات من أنَّ القرآن كلام الله الذي لا ريب فيه.

«قالوا» أي الفلاسفة «كَيّ دماغ مُتَغَيِّر العقل وصلاحهُ» أي صلاح العقل «به» أي بالكَيِّ «دليل كونه فيه» أي في الدماغ.

«قلنا»: في الرد عليهم «له» أي للعقل «من الدماغ مادَّة» أي استمداد وإذا(٢) فسد الدماغ بطل الاستمداد «فالكيّ» للدماغ «لإصلاحها» أي المادة «كَكَيِّ باطن الْعَقِبِ» أي عقب القدم «لبعض أوجاع البطن» فإنه عُلِمَ بالخِبْرَة أنّ كَيَّ باطن العقب يزول به بعض أوجاع البطن «وكاللُّحْيَةِ فإنَّ لها مادةً من الذكر»: أي من المذاكير.

قال الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام: إنَّ مادتها من الأُنثَيَيْنِ ولذلك إنَّ من جُبَّ مذاكيره لم تنبت له لحية، وإن وقع الجَبُّ بعد نبات اللِّحْيَةِ تساقطت وضَعُفَتْ.

«قال جمهور أئمتنا عليهم السلام: والعقل معنىً غير الضرورية» إذ هو

---

(١) الحج (٤٦).

(٢) (ب) فإذا.

عرض تعرف به الضرورية وغيرها كما سبق ذكره.

وقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى «عليه السلام، والمعتزلة بل هو الضرورية»: وهي عندهم مجموع علوم عشرة[1].

قالوا: وسُمِّيت عقلاً تشبيهاً بالمعنى اللغوي لَمّا كانت تمنع صاحبها من آرتكاب القبائح.

قال أولها: العلم بالنفس أي بوجودها وأحوالها من كونه مشتهياً ونافراً وآلِماً وملتذّاً ونحو ذلك.

وثانيها: في القوة والجلاء العلم بالمشاهد عند سلامة الأحوال، فإنَّ هذَيْنِ الْعِلْمَيْنِ يحصُلان للرضيع في مهده، فهما[2] أجلى وأقوى مما بعدهما ويتبع العلم بالمشاهدة العلم بأن ما لم يُدْرَك في الحضرة من المدركات فليس موجوداً [فيها][3] ويتبع ذلك العلم بأنه لو كان في الحضرة [موجوداً][4] لرآه.

وثالثها: العلم بالبديهة نحو كون العشرة أكثر من الخمسة ونحو ذلك وهو دون الأوّلين في القوة والجلا، إذ لا يحصل للطفل في مهده، وهو أقوى مما بعده، إذ لا يصح حصول ما بعده إلاّ بعد حصوله في الغالب.

ورابعها: العلم بحصر القسمة الدائرة كالعلم بأن المعلوم لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وأن الموجود إمّا قديمٌ أو محدثٌ ويتبع ذلك العلم باستحالة حصول الجسم الواحد في الوقت الواحد في مكانين ونحو ذلك.

وخامسها: في مرتبة القوة والجلاء العلم بتعلق الفعل بفاعله على سبيل الجملة، فهذا أجلى مما بعده ولهذا تجده ربّما حصل لغير المميز من الأطفال بل للبهيمة فإنها إذا شاهدت من تهدُّدها فرّت من جهته لعلمها بتعلق الفعل به

---

(١) (أ) وهي عندهم علوم عشرة.
(٢) في (ض) وهما أجلى.
(٣) (أ) ناقص فيها.
(٤) (أ) ناقص: موجوداً.

ونحو ذلك، ففيه من القوة والجلاء ما ليس فيها بعده.

وسادسها: العلم بمقاصد المخاطبين فيما جلي[1] وظهر دون ما لطُف وغمُض، فهذا العلم أقوى مما بعده وأجلى، فإنه ربَّما فهمه الرضيع والبهيمة عند الزجر والدعاءِ، ألا ترى أن كثيراً من البهائم والكلاب إذا دعيت باسمها[2] أقبلت تهرول، فلولا علمها أن صاحبها قصد بدعائه إقبالها إليه ما فعلت ذلك، ونحو ذلك كثير.

وسابعها: الأُمور الجليَّة قريبة العهد كعلم الإنسان عقيب تعشيه أو تغديه ما كان طعامه وإدامه، وعلمه عقيب خروج جليسه عنه أنه كان عنده، وما حاوره به من الجليّات ونحو ذلك.

وثامنها: العلم بالْخِبْرِيَّاتِ كانكسار الزجاج بالحجر، واحتراق القطن بالنار، لكن هذا لا يُعدُّ من كمال العقل إلاّ بعد وقوع الاختبار، ومعرفة استمرار ذلك.

قال ابن مُتَّوَيْه: ويصح فيما يستند إلى الخِبْرَةِ أن يوجده الله فينا ابتدآءً أي من دون تقدُّم خِبْرَةٍ كما أوجده في عيسى عليه السلام وهو في المهد.

وتاسعها: العلم بقبح القبيح ووجوب الواجب العَقْلِيَيْنِ كالظلم والكذب والعبث وقضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم، فمن لم يعرف قُبْحَ هذه القبائح، ووجوب هذه الواجبات فليس بعاقلٍ قال الإمام المهدي عليه السلام: وفي كون هذا التاسع آخر علوم العقل خلاف بين الشيوخ.

وعاشرها: عند أبي علي: العلم بِمُخْبَرِ الخبر المتواتر فإنه عنده من جملة علوم العقل لا يتم عقل عاقل من دونه.

وعند أبي هاشم: ليس من علوم العقل إلاّ بعد التكليف بالسمع لأن بعد وروده علينا تكاليف تعلق بالأخبار المتواترة، فلا يتم التكليف إلاّ لمن يفيده التواتر العلم، وَمَنْ لا فلا تكليف عليه كناقص علوم العقل، فأما قبل

---

(١) (ب) تجَلّى.

(٢) في نسخة (ب) بأسمائها.

ورود السمع فلا يحتاج إليه في كمال العقل لصحة كمال العقل من دونه بمعرفة الواجب والقبيح العقليين انتهى ما ذكره الإمام المهدي عليه السلام في الدامغ.

«قلنا» رَدّاً عليهم «لو كان» العقل «هو الضرورية» التي ذكرتموها «لكان من لم يُخْطِرها دفعةً» أي في وقت واحد «في قلبه أو لم يُخطِرها» أي يجعلها خاطرةً «بباله» أي في فكره كذلك «عند اشتغاله بنحو نظرٍ» أي تفكر في شيء من المسائل «أو» اشتغاله «بنحو تصوُّر بعضها غير عاقل» لعدم حضورها أو خطورها معاً بقلبه «وذلك معلوم البطلان» عند كل من عقل فلا يتم حينئذٍ[1] لأحدٍ عقل أصلاً.

«قالوا» أي المعتزلة «لو كان» العقل «غيرها» أي غير الضرورية «لصحَّ وجودها» أي الضرورية «مع عدمه» أي عدم العقل «وعدمها» أي الضرورية «مع وجوده» أي وجود العقل لتغايرهما. «قلنا: لا يلزم صحة وجودها مع عدمه إذ هي إدراك مخصوص» أي نوع من الإدراكات تدرك بضرورة العقل وهو «لا يحصل إلاّ به»: أي بالعقل وذلك «كالمشاهدة» للمرئي «فهي إدراك مخصوص لا يحصل إلاّ بمعنى ركبه الله سبحانه في الحدق»[2]: أي في سواد العيون المبصرة وهو عرض «كما يأتي إن شاء الله تعالى» في فصل والله سميع بصير، وذلك كالسمع والشم واللّمس والذوق فإنها أعراض ركبها الله تعالى في الحواس للإدراك، ومحسوساتها مسموع ومبصر ومشموم وملموس ومذوق، وهي أجسام وأعراض.

فالأعراض: الأصوات والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والآلام.

والأجسامُ: محالُّ هذه الأعراض وهي المصوِّت والمبصَرُ والمطعوم والمشموم والملموس، وجميع هذه الحواس مؤدية إلى القلب «وأمّا ذهابها» أي الضرورية «غالباً» أي في أغلب الأحوال «عند نحو التفكر» في أيِّ شيءٍ من

---

(١) في نسخة (ب) فلا يتم لأحد حينئذٍ.

(٢) (ب) في الحدقة.

أمور الدين أو الدنيا أو السهو أو الذهول «مع بقائه» أي مع بقاء العقل «فملتزم» أي نحن نلتزمه وهو «غير قادح» علينا فيما ذكرنا أن العقل عرض «كذهاب المشاهدة» أي ذهاب إدراك الشيء المرئي «عند غيبوبة المشاهد» أي المرئي «مع بقاء المعنى» الذي يدرك به «في الحدق» وكذهاب الشم عند غيبوبة المشموم ونحو ذلك لأنَّ هذا ليس من قبيل العلَّة والمعلول كما زعموه في العلل العقلية.

فإن قيل: إذا ثبت أنَّ العقل غير الضرورية وأنه عَرَضٌ حالٌّ في القلب كما سيأتي فما آية تمامه وكونه حجة على الإنسان لأنه لا خلاف أن الأطفال لا تتم عقولهم في المهد؟

الجواب والله الموفق: أنَّ آية تمامه في الإنسان معرفة استحسان الحسن واستقباح القبيح، فمتى عرف الإنسان ذلك تمت حجة الله عليه في العقليات، لأنَّ ذلك هو المقصود من فطرة العقل، والأغلَب أن ذلك يكون وقت بلوغ الإنسان كما أشار إليه الإمام القاسم بن علي العياني عليه السلام وغيره.

(فصل)
في التحسين والتقبيح العَقْلِيَّيْنْ

هذه المسألة أصل مسائل العدل وهي قاعدة الخلاف بيننا وبين المجبرة.

فإذا وافقونا فيها لزمهم الوفاق في جميع مسائل العدل، ولهذا ترى المجبرة في هذه[1] المسألة ينكرون الضرورة لئلا تنخرم قاعدتهم، قالوا: وكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر أن العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله، وسيأتي الرد عليهم إن شاء الله تعالى.

«و»اعلم «أنه يستقل العقل بإدراك الْحُسْنِ والقُبح» أي يدركهما العقل بالاستقلال «باعتبارين» أي بالنظر إلى جهتين «اتفاقاً» أي بيننا وبين الأشعرية وغيرهم.

---

(١) (أ) ناقص في هذه المسألة.

الأول منها «بمعنى ملائمته» أي موافقة ذلك الشيء «للطبع» أي طبع الإنسان «كالملاذ» أي كلما يلتذ به العاقل من مطعوم وغيره، فإن العقل يحكم بحسن الملاذ أي ميل الطباع إليها لا غير «ومنافرته» أي منافرة ذلك الشيء «له» أي للطبع «كالآلام» والصور المستكرهة فإن الطبع ينفر عنها بضرورته، فيقال: إن الآلام قبيحة أي منافرة للطباع لا غير، والملاذ حسنة أي ملائمة لها لا غير، وهذا في الحقيقة ليس منسوباً إلى العقل لأنّ البهائم تدركه «و» الثاني «بمعنى كونه» أي كون ذلك الشيء «صفة كمال كالعلم» ومكارم الأخلاق فإن العقل يدرك كونه حسناً أي صفة كمال فيمن تحلّى به اتّفاقاً «وكونه» أي ذلك الشيء «صفة نقص» فيمن اتّسَمَ به «كالجهل» والكذب فإن العقل يدرك كون ذلك قبيحاً أي صفة نقص فيمن اتّسَمَ بها اتّفاقاً.

ولا يدرك العقل عندهم أن العلم حسنٌ بمعنى أنه يتعلق به مدح وثواب ولا أنّ الجهل قبيح بمعنى أنه يتعلق به ذم وعقاب.

قال «أئمتنا عليهم السلام وصفوة الشيعة» أي الزيدية من الشيعة «والمعتزلة» جميعاً «والحنفية والحنابلة» أي المتسبون[1] إلى مذهب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل «وبعض الأشعرية» ولعلهم الغزالي وابن الخطيب الرازي والجويني ومن وافقهم حيث قالوا: إن العلم بقبح المقبّحات، وحسن المحسّنات ووجوب الواجبات ليس حاصلاً بفطرة العقل وغريزته، بل مستند هذه الأحكام والقضايا عندهم الشهرة فيما بين العقلاء، والمعنى أن هذه القضايا متى تكررت على السمع في مبتدأ الصِّبَاء واتّفق عليها أهل البلدان لإصلاح معايشهم انغرست في أفهامهم هذه القضايا وسارعت النفوس إلى قبولها والتصديق بها لأجل الألف والعادة من الآباءِ والأكابر في حال الصغر إلى آخر ما ذكروه.

والأشعرية: منسوبون إلى مذهب أبي الحسن الأشعري وهو علي بن أبي بشر بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، كذا ذكره ابن خلكان.

---

(١) (ب) المتسبون بحذف أي.

وهو أول من أظهر القول: بأن الله يكلف ما لا يطاق، وأنه تعالى يرضى الكفر ويحبه وأن عذاب الأنبياء وثواب الكفار يحسن منه تعالى وغير ذلك من الأقوال الباطلة.

فقال هؤلاءِ «و» يستقل العقل بإدراك الحُسْنِ والقُبح «باعتبار» ثالث وهو «كونه» أي ذلك الشيء «متعلّقاً للمدح» لفاعله «والثواب» له أي الجزاء على فعله «عَاجِلَيْن» أي في الدنيا وهذا في الحسن «والذم والعقاب» لفاعله «كذلك» أي عاجلين أي في الدنيا وهذا في القبيح لجري الألف والعادة والشهرة بذلك فجاز أن يتعلق به الذم والعقاب أو المدح والثواب فيما بينهم، في العاجل أي في الدنيا لا في الآجل أي في الآخرة لأنه لا حقيقة له فيتعلق به ثواب أو عقاب من الله تعالى.

قال «أئمتنا عليهم السلام وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم:

ويستقل» العقل بإدراك الحسن والقبح «باعتبار» رابعٍ وهو «كونه» أي الشيء «متعلّقاً للمدح عاجلاً» أي في الدنيا «والثواب آجلاً» أي في الآخرة وهذا في الحسن «والذم عاجلاً والعقاب آجلاً» أي كونه متعلّقاً بالذم لفاعله في الدنيا والعقاب له في الآخرة وهذا في القبيح.

وقال «جمهور الأشعرية لا مجال للعقل في» هذين الاعتبارينِ «الأخِيرَيْنِ» أي حيث يكون متعلّقاً للمدح والثواب عاجلين والذم والعقاب كذلك، وحيث يكون متعلّقاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً، والذم عاجلاً والعقاب آجلاً، قالوا: فلا يدرِك العقل فيهما حُسْناً ولا قُبْحاً «ووافقهم» أي وافق جمهور الأشعرية «أقلهم» أي أقل الأشعرية «و» كذلك وافقهم أيضاً «الحنفية والحنابلة في آخرهما» أي فيما كان متعلّقاً للثواب آجلاً والعقاب آجلاً، فقالوا: كلهم فيه إن العقل لا يدرك فيه حُسْناً ولا قُبْحاً لِمَا مَرَّ من قاعدتهم المنهارة، قال «أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة وغيرهم و» يستقل العقل بإدراك حُسْنِ الشيءِ «باعتبارٍ» خامسٍ وهو «كونه غير متعلق لأيِّ الأربعة» أي لا كان ملائماً للطبعِ ولا منافراً له، ولا صفة كمال ولا نقص، ولا كان متعلّقاً للمدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب عاجلاً، ولا كان متعلّقاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً، والذم عاجلاً والعقاب آجلاً، وذلك كالتمشي في الأرض

ونحو ذلك من الأشياء المباحة كالتنفس في الأهوية والتظلل تحت الأشجار غير المملوكة «وهو» أي هذا القسم الخامس «من الحَسَنِ» أي مما يحكم العقل بحسنه لأنّ حقيقة الحَسَنِ ما لا يتعلق به ذم ولا عقاب، والقبيح عكسه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في كتاب العدل.

وقال بعض البغدادية وغيرهم بل هو من القبيح لأنّ الأصل في مطلق الأفعال عندهم الحظر، وسيأتي ذلك في كتاب العدل إن شاء الله تعالى «خلافاً للأشعرية» فإنهم قالوا لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبحاً لما ذكروه من أن العبد غير مختار في فعله، وإنما يُعْلَمُ الحسن والقبيح باعتبار تعلق المدح والثواب والذم والعقاب عندهم بالشرع فقط، قال صاحب العضد أمّا الحاكم[1] فهو عندنا الشرع دون العقل «لنا» حجة على مخالفينا «في جميع ذلك» الذي قدَّمنا ذكره «تصويب العقلاء» مسلمين كانوا أو كفاراً «مَنْ مَدَحَ أو أحسَنَ إلى المحسن ولو تراخى» مدحه وإحسانه بزمان طويل «و» تصويب العقلاء كذلك أيضاً «من ذم أو عاقب المسيء ولو تراخى» بزمان طويل أيضاً، وما ذاك إلاّ لحكمهم بحسن الفعل الممدوح فاعله عليه والمحسن إلى فاعله بسببه، وحكمهم بقبح الفعل المذموم فاعله [عليه] والمعاقب فاعله بسببه، وحكمهم أن فعل الإحسان كالإكرام وفعل الإساءة كالظلم متعلّق للمدح والثواب والذم والعقاب من غير فرق بين العاجل والآجل، ولو كان بينهما فرق لأنكروا على من عاقب أو أحسن أو ذمَّ أو مدح بعد مدّة طويلة أو قصيرة ولكانوا يقولون قد وقع التراخي فليس لك أن تعاقب ولا تكافيء ولا تمدح ولا تجازي وهذا معلوم البطلان، فإنّا نعلم قطعاً أن من لطم غيره أو قتله بغير حق أنه يستحق بسبب ذلك الذم والمعاقبة من غير فرق بين التراخي وغيره، ومن أحسن إلى غيره أنه يستحق بسببه المدح والمكافأة من غير فرق كذلك.

فإن قالوا: إنَّ لطم الغير أو قتله مما يستكره وينافر الطبع فالعقل يدرك قبحه من جهة ذلك ولا نسلم أنه من جهة تعلّق الذم والعقاب به، وكذلك

---

(١) في نسخة (ب) أما الحاكم عندنا فهو الشرع وفي نسخة أمّا الحاكم فهو الشرع عندنا.

الإحسان إلى الغير صفة كمال فيدرك العقل حسنه من جهة ذلك لا من جهة تعلّق المدح والمكافأة به[1].

قلنا: يعلم العقلاءُ بضرورة عقولهم الفرق بين من ذبح صبيّاً أو لطمه عدواناً بغير حقّ، وبين من قتل رجلاً أو لطمه قصاصاً، وما ذاك إلاّ لعلمهم أن لطم الصبي أو قتله متعلّق للذم والعقاب قطعاً وأن هذا التعلّق هو العلة في كون الفعل قبيحاً لا غير، وأن قتل الرجل أو لطمه قصاصاً غير متعلّق للذم والعقاب، وإلاّ فما وجه الفرق والفعل واحد مِمّا تنفر عنه النفوس والطباع؟

فإن أنكروا هذا الفرق فلا فائدة حينئذٍ في الكلام معهم لأنه إنكار للضرورة «ولنا حجة» على مخالفينا في الاعتبار الخامس «عدم حكمهم» أي العقلاء «بأيّها» أي الأربعة وهي المدح والثواب والذم والعقاب «في حق من استظل تحت شجرةٍ لا مالك لها أو تناول شربةمن ماءٍ غير مُحازٍ» أي غير مملوك، فإن العقلاء يحكمون ببداية عقولهم أن ذلك ونحوه كالانتفاع بالأحجار والأشجار غير المحازة والتمشي في الأرض: مباحٌ حسَنٌ لأنه لا ضرر فيه على أحد. وأما من زعم أن علوم التحسين والتقبيح نظرية وأنكر كونها ضرورية:

فالجواب عليهم: ما ذكره الإمام يحيى عليه السلام في الشامل أن الفرق بين ما يُعدُّ من العلوم النظرية والعلوم الضرورية واضحٌ بيِّنٌ، فإن العاقل يعلم الضرورية من غير اعتناءٍ بنظر ولا إعمال فكرة، وما كان حاصلاً بطريق النظر فإنه لا بدَّ فيه من العناية باستحضار مقدماته وترتيبها على وجه صحيح وحراستها عن الغلط، ونحن نعلم بالضرورة من هذه القضايا أنها حاصلة للعقلاء من غير اعتناءٍ ولا نظر.

وأما من زعم أن هذه القضايا يستند العلم بها إلى الشهرة والألف والعادة فنقول: إن أردتم أنها مستفيضة فيما بين العقلاء وأن أحداً لا ينكرها فهذا معنى قولنا إنها ضرورية.

---

(١) قيل إن القائل بهذه المقالة هو أسعد بن علي الزنجاني ونصره الزركشي وصحّحه السيد محمد بن إبراهيم الوزير فليحقق تمت.

وإن أردتم أنها ليست علوماً حقيقيةً وأنهم ليسوا على ثقة منها فهو باطل لأنا نقطع بقبح الظلم والكذب والعبث والسُّفه والجهل، وبوجوب القضاء والرّد وشكر النعمة وحسن التفضل والإحسان والجود، كما نقطع بسائر العلوم البديهية كالعلم بأن العشرة أكثر من الخمسة، ونعلم أن من خالفنا في هذه القضايا أنه يفرق بضرورة عقله بين من أحسن إليه وبين من أساء وبين الظلم والجور والإهانة والعدل، ومن أنكر ذلك فهو مكابر منكر للضرورة يلحق بالسوفسطائيّة.

«قالوا» أي الأشعرية ومن وافقهم «لو سُلِّم على التَّنزُّل» أي: لو سلّمنا أن العقل يدرك حسن الشيء أو قبحه باعتبار تعلق المدح والثواب والذم والعقاب آجلين على سبيل التَّنزُّل أي على جهة الجدل لا تسليم رجوع إلى قولكم «لم يُسلِّم»[1] ذلك «في مسألتين: «الأولى: وجوب شكر المنعم»: وهو الله سبحانه المتفضل بجلائل النِّعم ظاهرها وباطنها.

قالوا: لأنه لو وجب عقلاً لوجب لفائدة وإلاّ كان عبثاً وهو قبيح على قاعدتكم ولا فائدة لِلّهِ تعالى لتعاليه عنها، ولا للعبد في الدنيا لأنه مشقّة ولا حظَّ للنفس فيه ولا في الآخرة إذ لا مجال للعقل في ذلك، ولأنه معارض باحتمال العقاب على الشكر لأنه تصرف في ملك الغير أو لأنه كالاستهزاء «لأنّ النعم عند الله حقيرة لسعة ملكه فيكون» الشكر الذي أوجبتموه بالعقل «كمن تصدَّق عليه الملك بلقمةٍ» أي كشكر من تصدَّق عليه الملك من بني آدم الذي قد ملك الأقطار الواسعة والممالك العظيمة بلقمة واحدة،

«فإذا تحدث» الْمُنعَمُ عليه باللقمة «بالشكر لأجلها» أي لأجل اللقمة «عُدَّ ساخراً لا شاكراً» للملك على تلك اللقمة.

«المسألة الثانية حكم الأشياء» التي خلقها الله تعالى باعتبار انتفاعنا بها «قبل ورود الشرع» أي قبل بعثة الرسل صلوات الله عليهم بالشرائع «فلا يدرك العقل فيها جهة حسن ولا قبح» قالوا «إذ هو تصرف في ملك الغير بغير إذنه» فيجوِّز مطابقة مراده ويجوِّز عدمها، ونسب ابن الحاجب في المنتهى هذه

---

(١) (ض) نسلم.

العلة إلى من يذهب أن الأصل في مطلق الأفعال الحظر، فيكون التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيحاً.

وقال السيد شريف في شرح المواقف ما لفظه: القبيح عندنا ما نُهِيَ عنه شرعاً نَهْيَ تحريمٍ أو تنزيه، والحسن بخلافه أي ما لم ينه عنه شرعاً كالواجب والمندوب، فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن، وكفعل الله تعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق انتهى. قلت: يفهم من هذا أن حكم الأشيآء قبل ورود الشرع الحسن لأنه لم ينه عنها، والأول هو المشهور عن الأشعرية والله أعلم.

«والجواب» عليهم «عن المسألة الأولى»: وهي وجوب شكر المنعم: أن شكر المنعم متقرر وجوبه في العقل، ولا يصح إسقاطه بوجه، والفائدة خروج صاحبه من دائرة الكفران وتميُّزه بذلك فيعامل معاملة الشاكر لا الكافر لوجوب الفرق بين المعاملتين بضرورة العقل، وأما القياس على اللقمة «فإن اللقمة» التي تصدّق بها الملك المذكور «حقيرة عندهما» أي عند الملك والمحتاج «و»: عند «السامع» لشكر تلك اللقمة فيكون المتحدث بشكرها ساخراً لعلم العقلاء أن الأولى بالملك أن يتصدق بأكثر منها، وما حمله على ذلك إلا شدَّة البخل المذموم عند العقلاء.

«بخلاف نعم الله سبحانه وتعالى فإنها وإن كانت حقيرةً عند الله سبحانه لسعة ملكه» ولغناه سبحانه عنها وعن كل شيء؛ «فهي جليلة عند الشاكر والسامع فالمتحدِّث بالشكر عليها لا يُعَدُّ ساخراً» بل شاكراً، فقياس نعم الله سبحانه على اللقمة قياس فاسد وإنما مثال ذلك وإن كان لا قياس لنعم الله سبحانه لأنها لا تحصى ولا أجلَّ منها «كمن أعطاه ملك قد ملك الأرض وجبالاً من الذهب» أي ذهباً كثيراً كالجبال «بُدْرَةَ عَينٍ» البُدْرَةُ: عشرة آلاف درهم والعين المال الناض[1] والدينار.

وفي القاموس: البُدرةُ: كيس فيه ألف أو عشرة آلاف درهم أو سبعة آلاف دينار.

---

(١) (ب) الناض من الدراهم والدينار.

«فإن البدرة عنده» أي عند الملك المعطِي «حقيرة و» هي «عندها» أي المعطَي والسامع «جليلة» عظيمة بالنظر إلى حالها، فالمتحدث بشكرها لا يُعدُّ ساخراً عند العقلاء مع أن نعم الله سبحانه تجل وتعظم عن أن تقاس بعطيّة ملكٍ مربوبٍ مملوكٍ ليس له من الملك إلاّ ما ملكه الله سبحانه.

«و» أيضاً «لو سلّمنا» لهم وفرضنا صحة ما زعموه على استحالته «لزم» منه «أن يجعلوا لِلّهِ» سبحانه و«تعالى علواً كبيراً صفة نقص حيث أمر أن يُسْخَرَ بِهِ في قوله تعالى: ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾[1] إذذلك»: أي الأمر بأن يُسْخَر به «صفة نقص عند العقلاءِ» يوجب الكفر بالله تعالى «مع أنّ استحقارهم» أي الأشعرية ومن وافقهم «لنعم الله» حيث شبهوها باللقمة «رَدٌّ» منهم «لقوله تعالى»: ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة﴾[2].

«وآتيناهم ملكاً عظيماً»: فنصَّ سبحانه على عِظَمِ ما تفضّل به على آل إبراهيم وأنعم به عليهم «و» كذلك «قوله تعالى» مخاطباً لنبيئنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ﴿وكان فضل الله عليك عظيماً﴾[3]: فوصف تعالى فضله على نبيئه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالْعِظَمِ وذلك لا ينافي كونه حقيراً عند الله تعالى كما سبق «وَمَنْ رَدَّ آيةً» من كتاب الله تعالى «كفر بإجماع الأمة المعلوم» عند العلماء «بل ذلك» أي كفر من رَدَّ آيةً «معلوم من الدين ضرورةً» لأنه تكذيب لِلّهِ تعالى، وقد قال تعالى: ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كَذِباً أو كذب بالحق لَمَّا جَاءَهُ أليس في جهنم مثوًى للكافرين﴾[4] «و» الجواب «عن» المسألة «الثانية» وهي: حكم الأشياء التي خلقها الله من الأشجار والأحجار وغير ذلك التي لا يتعلق بتناولها مدح ولا ذم قبل أن يرد الشرع[5] ببيانها كالتمشي في الأرض وتناول الشربة من ماءٍ غير محازٍ أن نقول

---

(١) الضحى (١١).

(٢) النساء (٥٤).

(٣) النساء (١١٣).

(٤) العنكبوت (٦٨).

(٥) (ض) شرع.

«التمكين» أي تمكين المالك وهو الله تعالى «من أملاكه» لنا «مع خلق العقل» فينا «المميِّز» لما يؤخذ منها وما يترك «إذْنٌ» منه تعالى لنا بالتصرف في أملاكه والأخذ بما علمنا حسنه بالعقل والترك لما علمنا قبحه بالعقل لعلمنا أن الله سبحانه ما خلق الأرض وما عليها إلاَّ لمصالح المخلوقين وكان ذلك «كالمُمَكِّن من أملاكه» أي صار فعل الله سبحانه كفعل الممكِّن من الناس أملاكه لغيره بأن بسطها لهم على جهة الإباحة «الناصب للعلامة» البينة «فيما يؤخذ منها» أي من أملاكه «وما يترك» منها وذلك بأن ينصب حاجزاً بين الذي أذن في أخذه والذي لم يأذن فيه، أو أي أمارة يفهمها المباح له، فيعلم[1] حينئذ قطعاً حسن الانتفاع بما نصب عليه قرينة الإباحة، وقبح الانتفاع بما نصب عليه قرينة المنع من الانتفاع به، وقد أرشد الله سبحانه إلى ذلك حيث «قال: ﴿فألهمها فجورها﴾: أي كل فحش وقبيح ﴿وتقواها﴾[2] أي ما يقيها من السوء ويزلفها من الخير وهو كل حسنٍ وبرّ.

وقوله تعالى: ﴿فألهمها﴾ «أي بما ركّب فيها من العقول»: الهادية إلى الرشاد والذائدة لمن استعملها عن الضلال «ولم يفصل» تعالى بين إلهام الحسن في ملائمة الطبع وفي صفة الكمال والقبح[3] في منافرة الطبع وصفة النقص، وبين إلهام الحسن فيما يتعلق به في الآجل ثواب، والقبح[3] فيما يتعلق به في الآجل عقاب.

فإن قالوا: هذا الاحتجاج[4] بمحل النزاع فإنّا لا نقول إن العقل يميز بين ما يؤخذ وما يترك.

قلنا: هو إنكار للضرورة فلا يضرنا، ثم قد أكد قولنا الشرع حيث قال تعالى: ﴿فألهمها﴾ والإلهام لا يكون بتصريح الكلام «قالوا»: أي الأشعرية ومن وافقهم من منكري التحسين والتقبيح العقليين «قال تعالى: ﴿وما كنّا

---

(١) في (ض) فنعلم.
(٢) الشمس (٨).
(٣) (ض) والقبيح.
(٤) في (ب) احتجاج.

معـذبين حتى نبعث رسولاً﴾[1] فدلت»: هـذه الآية «أن لا استحقـاق للعقاب» أي لا يستحق المكلفون العقاب «قبل ورود الشرع».

«والجـواب والله الموفق أن» هـذه «الآية لا تنافي ما ذهبنا إليـه» من أن العقـل يستقل بـإدراك حسن عقـاب المسيء ووجـوبـه قبـل ورود الشرع «لأنّ المعنى» فيهـا «وما كنّا معذبـين» أحداً من المكلفـين «بعد استحقـاقه العـذاب بـارتكاب القبـائح العقليـة»: أي التي أدركوا قبحهـا بعقولهم قبـل أن تبلغهم الـرسل وإن كـانوا قـد استحقوا العقـاب بل لا بـدّ من تأكيـد الحجـة عليهم بإرسال الرسل لقطع المعذرة كالتعزيز بنبيء ثانٍ وثـالثٍ «بدليـل قولـه تعالى»: ﴿يـا معشر الجن والإنس ألم يـأتكم رسـل منكم يقصـون عليكم آيـاتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قـالوا شهـدنا عـلى أنفسنا وغـرتهم الحياة الـدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾[2].

«ذلك إن لم يكن ربك مهلك القـرى بظلم» ارتكبـوه «وأهلها غـافلون» أي حال غفلتهم عن السمع أي قبل أن تبلغهم الرسل «فأخبر الله تعالى أنهم قد ارتكبوا القبيـح الذي هـو الظلم وهـم غـافلون عن السمع حيث لم تبلغهم الـرسل» وسمّى مـا ارتكبوه من القبـائح العقليـة ظلماً وهي لا تكـون ظلماً إلاّ حيث كانوا قد أدركوا قبحها بعقولهم وأقدموا عليها اتّباعاً للهوى، وتمـرداً عن الانقياد لحكم العقل.

«فقال تعالى» ﴿ومـا كنا معـذبين حتى نبعث رسـولاً﴾: يزيـح عللهم ويهدم شبههم «لئـلا يكون للنـاس على الله حجـة بعد الـرسـل» «بـأن يقـولـوا» أي مـرتكبـو القبـائح العقليـة «حصل» لنـا «العلم بالاستحقـاق» أي استحقـاقنـا العقاب «ولكن لم نجزم بـالوقـوع» أي بوقـوعه لتجـويزهم أن يخفى عـلى الله سبحانه «لعدم معرفتهم لـربهم» لإهمالهم طـرق النظر في معـرفة الله سبحـانه، وذلـك «كمن يقتل نفسـاً عدوانـاً على غفلة فـإنه يعلم أنّ القصـاص مستحق عليه» قطعاً «ولا يجزم بوقوعه لتجويز أن لا يطلع عليه أحد» فهو يجوِّز لأجـل

---

(١) الإسراء (١٥).
(٢) الأنعام (١٣٠).

ذلك أن لا يُقْتَلَ قصاصاً مع علمه أنه يستحق القتل قصاصاً «فيقولون لو أنذرنا منذر لأصْلَحْنَا» أي لتداركْنا ما فَرُطَ منّا من القبيح بالإصلاح «بدليل قوله تعالى: ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله﴾ أي من قبل نزول القرآن ﴿لقالوا ربنا لولآ أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى﴾[1] فأخبر تعالى أن إرسال الرسل قطع لمعاذيرهم وإبطال لشبههم وتقرير لحجة العقل وتأكيد لها «ونظيره في الشرعيات» أي نظير الإعذار بإرسال الرسل في العقليات بعد استحقاق العقوبة «عدم جواز قتل المرتد حتى يُدْعَى إلى التوبة» والرجوع إلى الإسلام، فإن تاب لثلاثة أيَّام قبلت منه التوبة وإلاَّ قُتِلَ.

فإن قيل: وهل يجوز انفراد التكليف العقلي عن السمعي فيكون المكلَّف مخاطباً بالعقليات دون الشرائع؟

فالجواب: قالت المعتزلة: يصح ذلك فيجوز أن يكون في المكلفين من الأُمم الماضية من لم يخاطب بشريعة قط، وكذا في هذه الأُمَّة بأن يكمل عقله قبل البلوغ الشرعي.

وقيل: أمَّا في هذه الأُمة فلا يقع ذلك وإن كان يصح إذ قد جعل الله تعالى البلوغ علامةً للتكاليف كلها فيقطع بأن كمال العقل إنما يحصل عنده فقط لا قبله للإجماع، على أن أولاد عبدة الأوثان حكمهم قبل البلوغ حكم آبائهم مطلقاً، فلو جوزنا إكمال عقولهم قبل البلوغ لجاز كونهم حينئذٍ مسلمين.

قلت: وهذا غير واضح لأنَّ البلوغ الشرعي المراد به تمام العقل والقدرة على الشرعيات، فمتى قدر على الشرعيات مع تمام عقله صار بالغاً مكلفاً.

يدل على ذلك: ما رواه في مجموع زيد بن علي عن علي عليهم السلام: (إذا بلغ الغلام اثنتي عشرة سنة جرى عليه وله فيما بينه وبين الله تعالى فإذا طلعت العانة وجبت عليه الحدود).

---

(١) طه (١٣٤).

وما رواه الهادي عليه السلام في الأحكام عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «إذا أطاق الغلام صيام ثلاثة أيام وجب عليه الصيام».

وما رواه الأسيوطي في الجامع الكبير عن ابن عباس عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «تجب الصلاة على الغلام إذا عقل والصوم إذا أطاق، والحدود والشهادة إذا احتلم».

وأما خبر ابن عمر فلا دلالة فيه على ما زعموه من تحديده بخمس عشرة سنة وهذا هو اختيار مؤلف الأساس قدّس الله روحه في الجنة ذكره في الاعتصام.

وقالت الإمامية: لا يصح افتراق[1] التكليف العقلي والسمعي أصلاً.

وقال مؤلف الأساس قدّس الله روحه في الجنة حين سألته ما لفظه:

إنّ الله لا يترك عباده أهل الْحِجَا الْحُجَّة عليهم هملاً قال تعالى: ﴿وَإِن مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾[2] وأما من سلبهم الله تعالى الْحِجَا الْحُجَّة فهم بهائم انتهى.

قلت: يؤكد هذا القول كثير من آيات القرآن وغيرها، ولأنّ شكر المنعم واجب عقلاً فلا يصح إسقاطه ولا يتم ذلك إلاّ بإرسال الرسل لأنهم المنبئون[3] عن الله تعالى كيفية الشكر والله أعلم.

(فصل)

«وما يدرك بالعقل قد يكون بلا واسطة نظر» أي من دون إعمال فكرٍ ونظرٍ في مقدمات ولوازم «كالضروريات» التي تعرف بصورة العقل وبديهته سواءً أدرك بالحواس أو لا[4] «وقد يكون بواسطة نظر كالاستدلاليّات» كمعرفة

---

(١) (ش) إفتراق التكليفين.

(٢) فاطر (٢٤).

(٣) في (أ) المبيّنون على الله وفي (ب) المبيّنون عن الله وفي (ش) المنبهون على الله.

(٤) (ض) أم لا.

الله تعالى فإنها إنما تدرك بالتفكر في صنعه المحكم.

قالت البغدادية: ومن ذلك العلم بِمُخْبَرِ الأخبار المتواترة فإنها إنَّما تُعلم بالاستدلال. وقال الجمهور: هو ضروري.

«والإدراك به» أي بالعقل ينقسم إلى قسمين «إن عَرِيَ عن حكم» أي عن نسبة شيءٍ إلى شيءٍ نفياً كان أو إثباتاً «فتصوُّر» وسُمِّيَ تصوُّراً لأنه يُعْلَمُ به صُوَرُ الأشياءِ ومفرداتها، ومعنى ذلك أنه يحصل في ذهن الإنسان صورةٌ مطابقةٌ لما في الخارج.

قال عليه السلام: وهذا فيما يمكن تصوره، وما[1] لا يمكن تصوره كالعلم بالله تعالى فإنه يسمى إيماناً «وإن لم يعره» الإدراك بالعقل عن النسبة «فتصديق» أي يسمَّى تصديقاً لصحة دخول التصديق في الخبر المطابق له، وكل واحد من التصور والتصديق ضروري ومكتسب فالضروري منهما هو الاعتقاد الذي لا يقف على اختيار المختص به مع سكون النفس إليه.

وهو ينقسم إلى: ما يحصل فينا مبتدأ كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ونحو ذلك.

وإلى ما يحصل فينا عن طريق كالعلم بالمدرَكات فإن الإدراك طريق إليه والمكتسب ما يقف على اختياره كذلك أي مع سكون النفس إليه مثال الضروري من التصور: العلم بزيدٍ ونحوه مما لا يحتاج إلى تحديد ومن التصديق العلم بأن الكل أكثر من الجزء وأن الظلم قبيح والعدل حسن وشكر المنعم[2].

ومثال المكتسب من التصور: العلم بصورة شيءٍ من المخلوقات لا يعلم[3] إلَّا بالحد، ومن التصديق العلم بأن العالَم محدَثٌ ونحو ذلك.

ولا بدَّ أن ينتهي الاكتساب إلى ضرورة في طرفي التصور والتصديق

---

(١) (ض) لا فيما لا يمكن.

(٢) (ض) وشكر المنعم واجب.

(٣) (ض) التي لا تعلم.

وإلاّ لم تنقطع المطالبة بما في التصورات[1] وبلم في التصديقات بل كان يحتاج كل حَدّ إلى حدّ وكل دليلٍ إلى دليلٍ كذا ذكره القرشي في منهاجه.

«والتصديق» ينقسم إلى قسمين «جازم» وهو ما حصل القطع بوقوعه «وغير جازم» وهو بخلافه «فالجازم مع المطابقة» للواقع في الأمر نفسه «وسكون الخاطر» من الشك والارتياب «عِلْمٌ» أي يسمّى علماً فعلى هذا العلمُ نوعٌ من الاعتقاد مخصوص وبعض من أبعاضه، وعند بعضهم هو جنس مستقل «و» الجازم «مع عدمها» أي عدم المطابقة وسكون الخاطر أو مع عدم الأول وهو المطابقة أي لم يطابق مع سكون الخاطر «اعتقاد فاسد» أي يسمّى اعتقاداً فاسداً «و» هو أيضاً «جهل مركب» أي ويسمّى جهلاً مركّباً وهو تصوُّر الشيء أو تصديقه على خلاف ما هو عليه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«ومع عدم الثاني» أي عدم سكون الخاطر مع أنه قد طابق الواقع «اعتقاد صحيح» أي يسمّى اعتقاداً صحيحاً «و» التصديق «غير الجازم إن كان راجحاً» أي اعتقاداً راجحاً على خلافه بأمارةٍ «فظنٌّ» أي يسمّى ظنّاً «وإن كان مرجوحاً» وكان خلافه الراجح «فوهم» أي فيسمّى وهماً لا حقيقة له «وإن استوى» فيه «الحال» ولم يترجح أحد الجانبين «فشك» أي يسمّى شكّاً «والأول» أي الراجح الذي هو الظنُّ «إن طابق» الواقع «فصحيحٌ» أي يسمّى ظنّاً صحيحاً «وإلاّ يطابق» الواقع «ففاسد» أي يسمّى ظنّاً فاسداً «وقد يطلق الوهم على الغلط» فيقال: وهمت في كذا أي غلطت «و» قد يطلق أيضاً «على الشك» فيقال: وهمت في كذا أي شككت فيه «والتُّوهُّم» في اللغة «التصور» للشيءِ «صواباً كان» ذلك التصور بأن يطابق الواقع «أم خطأً» بأن يخالفه.

«قال الشاعر» وهو ذو الرُّمة:

فما شَنَّتا خَرقاءَ واهيةُ الكُلى[2]	سَقى بهما ساقٍ وَلما تَبلّلا
«بأضْيَعَ من عَيْنَيكَ للدمع كلَّما	تَذكّرتَ رَبْعاً أو توهّمتَ منزلا»

أراد أو تصورت منزلاً الشَّنُّ القربة الخَلِقُ، والشنةُ أيضاً كأنها صغيرة

---

(١) (ب) بما في التصوريات وبلم في التصديقيات.

(٢) (ش) واهيتا.

والخَرَقُ بالتحريك الدَّهَشُ من الخوف والحياء، والخُرْقُ أيضاً ضد الرِّفق وفي المثل: (لا تعدم الخرقاءُ عِلّةً) معناه أن العلل كثيرة موجودة تحسنها الخرقاء فضلاً عن الكيِّس، والخرقاء من الغنم التي في أذنها خرق مستدير، والكلى جمع كليةٍ، والكليةُ معروفةٌ، والكليةُ أيضاً جليدةٌ مستديرةٌ تحت عروة المزادة تخرز مع[1] الأديم، والكلية من القوس ما بين الأبهر والكبد وهما كليتان، والكليتان ما عن يمين نصل السهم وشماله، وكلية السحاب أسفله ذكر هذا في الصحاح. «وقد يطلق» التوهُّمُ «على الظن» يقال[2]: توهمت كذا أي ظننته «والجهل» نوعان «مفرد ومركب فـ» الأول[3] «المفرد» وهو «انتفاءُ العلم بالشيء» فلا يُتصوَّر ولا يُخْطَر ببالٍ «و» الثاني «المركب» وهو «تصوُّر المعلوم» على خلاف ما هو عليه «أو تصديقه» أي المعلوم «على خلاف ما هو عليه» وقد عُرِفَ ما هو التصديق والتصور.

«و» حقيقة «السهو» هو «الذهول» أي الغفلة «عن المعلوم» أي عن الشيء الذي كنت تعلمه.

(فصل)

«والنَّظَرُ مشتركٌ بين معانٍ»:

منها نظر العين الجارحة، ونظر الرحمة، ونظر المقابلة، والنظر بمعنى الانتظار، يقال: أنظِرني أي انتظرني، والنظر بمعنى الفكر هكذا ذكروه.

وعندي: أنَّ نظر الرحمة والمقابلة مجاز وليس بحقيقة.

وأما النظر بمعنى الانتظار فيدل عليه قوله تعالى: ﴿وقولوا أنظرنا﴾[4] وقوله تعالى: ﴿أنظرونا نقتبس من نوركم﴾[5].

---

(١) ليقوى ثمت.

(٢) في نسخة (ب) فيقال.

(٣) (ث) فالأول هو المفرد.

(٤) البقرة (١٠٤).

(٥) الحديد (١٣).

وقول الشاعر[1]:

فـإنَّ غـداً لنـاظـره قـريب

«والمراد به» أي بالنظر «هنا إجالة الخاطر» أي الفكر «في شيء» معلوماً كان ذلك الشيء أو مجهولاً «لتحصيل اعتقاد» أيّ اعتقاد كان و«يرادفه» أي يساويه في المعنى بغير لفظه لفظ «التفكر» والتأمل والتدبر والرُّوِيَّة «المطلوب به ذلك» أي تحصيل اعتقاد وإن لم يقصد به ذلك فليس مرادفاً[2] للنظر نحو أن يتفكر في غير شيءٍ أو يتفكر في شيءٍ لا لتحصيل اعتقاد.

«وهو» أي النظر «ينقسم إلى قسمين» وهما «صحيح وفاسد فالأول» وهو الصحيح «ما تُتُبِّعَ[3] به أثرٌ» أي فعل «نحو التفكر في المصنوع» وهو المخلوق «ليعرف الصانع» له وهو الله الخالق كما قال الأعرابي: البعرة تدل على البعير، والأقدام تدل على المسير، أفسَمَاءٌ ذات أبراجٍ، وأرض ذات فجاجٍ لا تدل[4] على اللطيف الخبير.

«والثاني» وهو النظر الفاسد «ما كان رجماً بغيب» أي من دون اتّباع أثرٍ «نحو التفكر في ذات الله تعالى» لأنه تعالى لا يُدْرَكُ بالحواس ولا يقاس بالناس فلا يصح تصوره.

وإنما يُعلمُ سبحانه وتعالى بأفعاله ومخلوقاته، وما أودع فيها من الحكم الباهرة والعجائب الجمَّة.

ولهذا قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «تفكروا في آلآءِ الله» ولا تفكروا في الله.

وقال: «تفكروا في المخلوق ولا تفكروا في الخالق».

وقال عليٌّ عليه السلام: (من تفكر في الصانع ألحد ومن تفكر في

---

(١) وهو المثقّب العبدي وأوّله (وإنّ يكُ صَدْرُ هذا اليوم وَلّى) تمت (ش).

(٢) (ب) فليس بمرادف.

(٣) (ض) ما يتبع.

(٤) (ض) لا يدلّان.

المصنوع وحّد» رواه السيد حميدان عليه السلام.

وروي أيضاً عن محمد بن القاسم بن إبراهيم عليهم السلام عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «تفكروا في المخلوق ولا تفكروا في الخالق».

«و» كذلك التفكر «في ماهيّة الروح» لأنّ الله سبحانه قد حجب عنّا علمه كما حجب عنّا علم كثير من ماهيّات مخلوقاته كالملائكة والجن وغيرهم.

قال «أئمتنا عليهم السلام وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم»: المراد بصفوة الشيعة الزيدية «والصحيح منه» أي من النظر «واجب عقلاً وسمعاً» أي يحكم العقل بوجوبه وورد السمع بوجوبه أيضاً كما سنحقّقه إن شاء الله تعالى، لأنّ الله سبحانه لا يُعرف ضرورةً في دار الدنيا مع بقاء التكليف.

قال السيد مانكديم عليه السلام في شرح الأصول: وقد خالف في ذلك أصحاب المعارف كالجاحظ وأبي علي الأسواري.

قال: إلّا أنهم افترقوا فمنهم من قال: إن المعارف كلها تحصل إلهاماً وهؤلاءِ لا يوجبون النظر البتّة.

ومنهم من قال: إن المعارف[1] تحصل بطبع المحل عند النظر فيوجبون النظر لكن لا على هذا الوجه الذي أوجبناه، فبقي الخلاف بيننا وبينهم قال: وقد حكي عن بعض المتأخرين أظنه المؤيد بالله عليه السلام أنه يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف اللّهَ تعالى ضرورةً في دار الدنيا مع بقاء التكليف كالأنبياءِ والأولياءِ والصالحين.

قلت: وهذا صحيح ولا يبعد أن يكون أصل معرفته تعالى إلهاماً منه عز وجل وفطرةً فطر العقول على ذلك كما فطرها على إدراك المدركات وقد أشار إلى ذلك النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم بقوله: «كل مولود يولد على الفطر... الخبر».

---

(١) (ب) إن المعارف كلها.

وقد ذكر مثل هذا الإمام الكبير؛ محمد بن القاسم في كتاب الهجرة، والإمام القاسم بن علي العياني عليهم السلام وغيرهم، وروي عن الفقيه حميد الشهيد وغيره أيضاً.

وأما في الدار الآخرة فقال السيد مانكديم عليه السلام إن المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله تعالى ضرورةً.

قال: وقد خالف فيه أبو القاسم البلْخي، وقال: إنه تعالى كما يُعرفُ دلالةً في دار الدنيا فكذلك في دار الآخرة، لأنّ ما يُعرفُ دلالةً لا يُعرفُ إلاّ دلالةً كما أن ما يُعرف ضرورةً لا يُعرف إلاّ ضرورةً.

قال: والذي يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضروري ما قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة، فيجب أن يكون متولِّداً عن نظرنا، وإذا كان كذلك والنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضاً من فعلنا لأنَّ فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعلاً للمسبب فيبطل أن يكون ضرورياً... إلى آخر ما ذكره عليه السلام.

وقد استوفيناه في الشرح.

«خلافاً للتعلمية» قال عليه السلام: وهم فرقتان من الباطنية وغيرهم وهما القرامطة والصوفية فقالوا: إن النظر والاستدلال بدعة وكذا ذكره عنهم الأمير الحسين عليه السلام.

«قلنا» جواباً عليهم «جهل المنعِم مستلزم للإخلال بشكره على النعم، لأنّ توجيه الشكر إلى المنعم مترتب على معرفته ضرورة» فيجب البحث عن المنعم ليُوَجَّه الشكر إليه «والعقل يقضي ضرورة بوجوب شكر المنعم

هذا التنبيه لحي الوالد العلامة الحسن بن حسين الحوثي رحمه الله تعالى.
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله.
تنبيه: ينبغي أن نذكر بحثاً يتضمّن ثلاث مسائل:
(الأولى) ـ: وجه وجوب النظر عقلاً لمعرفة الباري تعالى وصدق رسله.
(الثانية) ـ: في حكم الشكر واختلافه شاهداً وغائباً.

(الثالثة) ـ: في بيان وجه كون طاعة الباري تعالىٰ شكراً عقلاً و بيان وجوب امتثال أمره تعالىٰ ونهيه.

أمّا الأولى: فقد وقع الخلاف فيها:

فأنكرت الأشعرية وجوب النظر عقلاً وقالت: ليس إلاّ بالسمع.

وأجيب عليهم: بلزوم الدور إذ لا يعرف صدق الرسل ووجوب امتثال أمرهم ونهيهم، وكذا المرسل إلاّ بوجه إذ صيغتا الأمر والنهي لا تقتضيان وجوب الامتثال على المأمور والمنهي وإلا لزم أن أمر بعضنا لبعضٍ يوجب الامتثال وكذا النهي، والمعلوم خلافه.

وجعل أصحابنا وجه وجوب النظر لذلك قولهم: الشكر واجبٌ عقلاً للضرورة فيجب النظر في معرفة المنعم لتأدية شكره، وأنه تعالىٰ لا يترك عباده هملاً فلا بدّ من بيان كيفية ما به يشكر فأقول:

الذي يدركه العقل: أنّ وجوب النظر عقلاً موقوف على بعثة الرسل المنذرين فإنه إذا انتصب أحدٌ وأخبر أنه رسولُ مالكٍ قادرٍ منعمٍ يعاقب من عصاه بعذابٍ شديدٍ وقال: أنا نذيرٌ لكم بين يدي عذابٍ شديدٍ فإنه يجوز صدقه، وإذا كان مع ذلك معروفاً بالأمانة والثقة ومكارم الأخلاق من بيتٍ رفيعٍ متنزّهاً عن الرذائل فإنه يوجب رجحان صدقه بل قد يفيد الجزم فالعقل يقضي بوجوب النظر في صدق ما ادّعاه لأنّ دفع الضرر المظنون، فكيف بالمجزوم به واجبٌ عقلاً، وإلاّ كان غير المجتنب للضرر ظالماً لنفسه والظلم قبيح ضرورة.

وأما القول بأن وجه وجوب النظر هو أنه قد وصلت إلى العباد نِعَمٌ وشكر النعم واجبٌ بضرورة العقل فيجب علينا النظر لمعرفة المنعم ليشكر: فهو ضعيف لا يثمر المطلوب من وجوب النظر ولا يفيد الظن، فإن في الشاهد أن من تابع الإحسان إلى أحدٍ وكثر إنعامه عليه فإنما يقضي العقل بحسن المكافأة ضرورة وبقبح الإساءة إليه كذلك.

وإذا ثبت وجوبه شرعاً مع كونه حَسَناً ضرورةً فلعلّه سبب إطلاقهم القول بوجوب الشكر بضرورة العقل، فإذاً الكفر في الشاهد والشكر: ضِدَّانِ، فالإساءة إلى المنعم قبيحة ضرورة، والمكافأة له بالإحسان إليه حسنة ضرورة فإذا لم تحصل إساءةٌ ولا مكافأةٌ من المنعم عليه فهو إذاً لا شاكر ولا كافر، هذا إذا كان

المنعم معروفاً، أمّا إذا كان مجهولاً فلا يقضي العقل بوجوب النظر لمعرفته، (نعم) وإذا كان معروفاً وتتابع إنعامه على أحدٍ واحتاج المنعم إليه واضطر فلا يبعد أن العقل يقضي بوجوب مكافأته وسَدّ خلته مع الإمكان وإلاّ استحق اللوم والذمّ.

فلا يصحّ القول: بأن وجه وجوب النظر لمعرفة الباري لوجوب شكره مع الجهل به إذ يلزم منه الدور كما لزم الأشعرية لِأنّ حقيقة النعمة هي: المنفعة الموصلة إلى الغير لمجرد التفضّل والإحسان، فخرج المنفعة لغرض المكافأة إذ هي في حكم المعاوضة، وخرج المنفعة المقصود بها الاستدراج للوقوع في الضرر.

فالمنافع الواصلة إلى العباد محتملة للثلاثة الأوجه: إمّا مجرد الإحسان أو لغرض المكافأة أو للاستدراج إلى الضرر، فلا يعرف كون المنافع الواصلة إلى العباد نِعَماً إلاّ بعد معرفة الموصل لها وأنه لم يقصد بها العوض ولا الوقوع في الضرر بل مجرد الإحسان.

فقد توقف معرفة كون المنافع نِعَماً على معرفة الله تعالىٰ وأنه العالم على الإطلاق والغني كذلك، وأنه المُوصل إلينا هذه المنافع لمجرد التفضّل والإحسان لا للمكافأة لغناه وعدم حاجته إليها، ولا بقصد الضرر إذ هو يكون ظلماً وهو قبيح ضرورة فثبت كونها نِعَماً.

وتوقف وجوب معرفة المنعم على الشكر المتوقف على النعم المتوقفة على معرفته فقد توقف وجوب معرفته على معرفته وهذا من توقف الشيء على نفسه وهل هذا إلاّ الدور؟

فإن قيل: قد مَرَّ أن صيغة الأمر والنهي لا يُفيدانِ الوجوب والحرمة على المأمور والمنهي وإن كان الآمر الناهي مُنْعِماً فما وجه وجوب امتثال أمر الله ونهيه؟ وما وجه كون الامتثال شكراً مع أنه قد تقرر عند أهل العدل أنه ما خلق المكلف إلاّ ليعرضه بالتكليف على منافع سنيّة ومَراتب عليّة، وقد ثبت أن طلب المنفعة لا يجب؟

قلنا ـ: أما وجه وجوب الامتثال: فلأنه قد ثبت كونه منعماً على العباد ومالكاً لهم، وثبت أن للأمر بالشيء نهي عمّا يمنع منه، فإن امتثلنا فذاك وإلاّ كنّا

قد أسأنا إليه لتصرفنا بجوارحنا المملوكة له فيما نهانا عنه إمّا نهياً صريحاً أو ضمنياً، والإساءة إلى المنعم تقبح بالضرورة ولا يمكن الخروج من الإساءة إلاّ بالامتثال فوجوبه للخروج من دائرة الكفران والخروج واجب وما لا يتم الواجب إلاّ به يجب كوجوبه فوجوب الأفعال المأمور بها كالعبادات من هذا الوجه وهو أنه لا يمكن ترك الكفر إلاّ بفعلها.

وأما كون طاعة الباري شكراً: فلأنه قد ثبت أنها شرعت لما يترتب عليها من الثواب، فمن سارع إلى موافقة غرض المنعم فقد أحسن وشكر، ففي حق الباري بالامتثال وقد عدّه ٱللَّهُ إحساناً حيث قال: ﴿هل جزاءُ الإحسان إلاّ الإحسان﴾.

والغرض في حق الله غرض حكمة وهي إرادة الإحسان إلينا بواسطة التكليف ولذا في الحديث القدسي، قال تعالىٰ: ﴿يا عبدي: خلقتك لتربح عليّ لا لأربح عليك﴾.

إذا تأملت ما ذكرناه تبين لك أن الشكر والكفر في حق الباري نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان وهما في الشاهد ضدان قد يرتفعان.

وعرفت ضعف القول: بأن الله أرسل الرسل لبيان تأدية شكره وأنه الغرض المقصود الأصلي، بل كلفهم ليترتب عليه الإحسان المقصود بخلقهم فالشكر عارض من جهة ما ذكرناه آنفاً وليس هو الغرض الأصلي للباري فهو الغني الحميد.

واعلم: أن قول العدلية: بالواجب العقلي نحو الشكر ورد الوديعة ليس الوجوب في ذلك لذاته بل لغيره.

وأمّا الشّكرُ: فهو لما ذكرناه آنفاً، وأما ردّ الوديعة: فلأنّ حبسها ظلم وهو قبيح ضرورة فترك الظلم واجب ولا يتم إلاّ بالردّ وما لا يتم الواجب إلاّ به يجب كوجوبه.

(نعم) قد حكي عن الرازي أنه أقسم أنه لا يعلم بعقله وجوب شكر المنعم، فإن أراد بذلك في الشاهد فلا بأس به لأنه إنما يعرف بالعقل حسنه، وإن أراد ولو في حق الباري فإن أراد أنه لايعلم وجوبه بالأصالة فلا بأس أيضاً، وإن أراد ولو بالتبع فالقسم حنث لما قررناه آنفاً فليتأمل.

(نعم) يَرِدُ على قول الأشعرية إنه لا يجب النظر لمعرفة الله وصدق الرسل إلّا بالسمع وذلك بالأمر بذلك سُؤالٌ وهو أن يقال:

ما الوجه في ثبوت وجوب الفعل المأمور به من نظر وغيره لا يصحّ أن تكون صيغة الأمر مقتضية وموجبة لصفة الفعل وهي وجوبه وتسمية الوجوب صفة بالمعنى الأعمّ وإلّا لثبت الوجوب لأمر بعضنا لبعضٍ بحيث يترتب على عدم الامتثال استحقاق الذمّ والعقاب والمعلوم خلافه.

فإن قيل ـ: المالك المنعم هو العلة في ثبوت الوجوب للفعل مع الأمر منه فالوجوب صفة للفعل ولا يصحّ أن تكون ذات المالك المنعم مؤثرة في صفة للغير الذي هو الفعل، وإن أردتم أن كونه مالكاً ومنعماً صفتان له اقتضتا صفة للفعل فكذلك لا يصحّ إذ الصفة لا توجب صفة إلّا لموصوفها.

وإن أردتم لو لم يكن الفعل واجباً على المكلف للزم منه كفر المنعم بالتصرف في ملكه مع المنع منه وكونه منعماً يرد عليكم أنه لا يؤثر ذلك في الصفة إذ لا يدرك العقل على قولكم حسناً ولا قبيحاً فلا يدرك قبح كفر النعمة فكيف يكون مؤثراً في صفة الفعل فلا وجه يقتضي ثبوت الصفة للفعل إلّا من حيث أن العقل يدرك قبح كفر النعمة، وإذا كان لا يمكن الخروج من دائرة قبح كفر النعمة إلّا بفعل المأمور به فهو المثبت للصفة التي هي الوجوب لأنّ ترك القبيح واجب ولا يتم إلّا بفعل المأمور به، أمّا إذا لم يدرك العقل قبح كفر النعمة فلم يبق وجه لإثبات صفة للفعل وهي الوجوب فلا معنى ولا وجه لقولكم: إنّما يجب سمعاً مع إصراركم أن العقل لا يدرك حسناً ولا قبيحاً.

واعلم: أن أحكام الفعل غير مقدورة بل ثابتة لذاتها فقبح الظلم لذاته والكذب كذلك، وحسن العدل والتفضّل لذاتيهما وإلّا لو كان لغيرهما لأمكن تغييرهما بجعل الظلم حسناً والعدل والتفضّل قبحاً، والعقل يحيل ذلك لكونه من قلب الحقائق وهو محال.

فإن قالت الأشعرية: إنّ قبح كفر النعمة لنهي الشارع: عاد السؤال في النهي كما ذكرنا في الأمر وهو: أن صيغة النهي عن الفعل لا توجب حرمته وإلّا لزم في الشاهد والمعلوم خلافه.

وإن قالت: الموجب للحرمة المالك المنعم عند إطلاقه لصيغة النهي

فالذات لا تؤثر إلاّ في صفة لها لا لغيرها، وإن أرادت أن صفته من كونه مالكاً اقتضت الصفة للفعل وهي الحرمة فالصفة لا تقتضي صفة إلاّ لموصوفها.

وإن أردتم أن صفة الوجوب والحرمة خلق له تعالىٰ فهما صفتان بالفاعل كما هو المشهور من قولكم فلا دليل على كونهما مخلوقتين.

وأيضاً: يقال فيه: هل صيغة الأمر والنهي موضوعة لإلزام الفعل والترك ولزوم ذلك على المأمور والمنهي لزم أن تكون الصيغتان مستعملتين في الشاهد للأمر والنهي من بعضنا لبعضٍ مجازٌ لا حقيقة ولم يقل به أحد.

وإن كانتا موضوعتين لإلزام الفعل أو الترك وليس لزوم ذلك من معناهما لزم أن يكون إطلاق الصيغتين من الباري سبحانه مجازاً على الإطلاق فلا قرينة والمجاز أولى من الاشتراك ولا قائل به.

فكيف يصحّ القول بكون الحرمة والوجوب مستفادة من إطلاق الباري الصيغتين مع أنه لا دليل إلاّ ما ذكرناه من كونه يؤدّي إلى كفر النعمة وكفران النعمة بالإساءة إلى المنعم وذلك قبيح بضرورة العقل.

(نعم) هذا البحث المذكور إنّما هو مبنيٌ على أن الفعل من العبد حتى يثبت له الأحكام المذكورة من حرمة ووجوب وحسن وقبح.

أمّا على قول مذهب الأشعرية وسائر المجبرة: إن كل فعل فالله فاعله ولا فاعل سواه: فالفساد فيه ظاهر لأنه يؤول المعنى في صيغة: افعلوا الواردة من الباري إلى: أوجبت عليكم، كذا افعل وكذا: لا تفعلوا فمعناه: حرمت عليكم أنْ أفعل فيكون فعل الله سبحانه واجباً على المأمور ومُحرَّماً على المنهي بمثابة أن يقال: أمرت زيداً بفعل عمرٍو ونهيته عن فعل بكرٍ، وهذا خلف وخطل من الرأي، وهذا لا يقبله عاقل فليتأمل.

هذا ما سنح للحقير إلى الله/ حسن بن حسين الحوثي وفقه الله للصواب وظهر له بفكرته وفوق كل ذي علمٍ عليم.

واعلم: أنك إذا تأملت ما في هذا وفهمت تفعك في مواضع كثيرة وأزال عنك إشكالات وأوقفك على الحقائق.

والله الموفق للصواب. حرّر شهر جمادي الآخرة سنة ١٣٨١ هـ.

«و» يقضي «بقبح الإخلال به فوجبت معرفته لذلك، ومعرفته تعالى لا تكون إلاّ بالنظر لامتناع مشاهدته تعالى كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، وما لا يتم الواجب إلاّ به يجب كوجوبه» كالقيام وفتح الباب في رد الوديعة «وإلاّ وقع الخلل في الواجب» أي يلزم من عدم وجوب ما لا يتم الواجب إلاّ به ترك الواجب وإبطال وجوبه «وقد قضى العقل بقبحه» أي ترك الواجب «فتأمله» فإنه يوضح لك الحق، وهذا الذي ذهب إليه قدماء أئمة أهل البيت عليهم السلام، وأبو علي من المعتزلة وقال سائر المعتزلة: إنما وجب النظر عقلاً لكون معرفة الله سبحانه واجبة ووجه وجوبها هو كونها لطفاً للمكلفين في القيام بما كُلِّفوا، أو جارية مجرى اللطف.

قالوا: لأنَّ حقيقة اللطف هو ما يمتثل المكلف عنده ما كلفه لأجل أنه كلفه أو أن يكون أقرب إلى ذلك، ولا شك أن المعرفة بهذه الصفة فإن من عرف أنّ له صانعاً يثيب من أطاعه ويعاقب من عصاه كان أقرب إلى طاعته، وتحصيل ما هو لطف بهذه الصفة واجب، وما لا يتم الواجب إلاّ به يجب كوجوبه، وربّما فسروا ذلك بأنها تمكين من اللطف لما كان اللطف الذي له حظ الدعاء والصرف إنما هو العلم بالثواب والعقاب بعد معرفة الله تعالى فهي وصلة إلى ما هو لطف.

والجواب والله الموفق: أنها لو كانت لطفاً أو جاريةً مجراه لما وجبت إذ لا يجب اللطف كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأيضاً: ليس لتحصيل اللطف من جهة المكلف أن يفعله لنفسه وجه في الوجوب، وإنما الواجب عليه القيام بما كلِّف به، من غير واسطة أمر يكون ذلك الأمر مسهِّلاً له فعل الواجب لأنه ليس مقصوداً في نفسه فيلزم أن لا تكون معرفة الله سبحانه واجبة لأنها ليست مقصودةً في نفسها وإنما هي مسهِّلة لما هو الواجب الحقيقي.

«و» أمّا دلالة الشرع فمنها «قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت...﴾[1] الآيات وهنّ[2] ﴿وإلى السماءِ كيف رفعت وإلى الجبال كيف

---

(١) الغاشية (١٧).
(٢) (ض) وهي.

نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾[1] «ونحوها» كثير كقوله تعالى: ﴿أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلاّ بالحق وأجلٍ مسمّىً وإنّ كثيراً من الناس بلقاءِ ربهم لكافرون﴾[2].

«قالوا» أي التعلمية «لا يدرك بالعقل إلاّ الضروريات فقط» لا الاستدلاليّات «فيدرك الإمام» أي إمام القرامطة «أو» يدرك «الشيخ» أي شيخ الصوفية «ما يناسب حروف القرآن» من المعاني والأحكام «وغيره» أي غير المناسب «من المغيبات ضرورة» أي بضرورة العقل لا بنظر واستدلال «ثم» بعد إدراكهما ذلك «يعلّمانه» الناس.

«قلنا» جواباً عليهم «العلم بأنّا ندرك» المدركات «بالنظر» والاستدلال «ضروري» لا ينكره عاقل «كالعلم بأنّا نروى بالماء ونشبع بالطعام» وأنّا ندرك الألم والشهوة حين يوجد سببهما وإنكار ذلك سفسطة «وقولكم: يدرك الإمام أو الشيخ ما يناسب حروف القرآن وغيره من المغيبات ضرورة مجرد دعوى منهما» إن كانا ادّعيا ذلك «عليكم بلا دليل» على صحة دعواهما وأي فرق بينكم وبينهما «حيث لم تدركوا» أنتم «ذلك» أي المناسب والغائب «ضرورة مثلهما» لأنّ الحواس سليمة والموانع مرتفعة في حق الجميع فلا مخصص لهما بصحة هذه الدعوى دونكم «و» لكنكم «لم تنظروا في صحة دعواهما لبطلانه» أي النظر «عندكم» فدلّسا عليكم بذلك «وكل دعوى بلا دليل لا شك في بطلانها» لاسيّما إذا استلزمت إنكار ما علم بضرورة العقل «وإلاّ» تكن باطلة «فما الفرق بين دعواهما ودعوى من يقول» من سائر الناس «إن المناسب للحروف «والغائب» أي المعلوم الغائب «خلاف ذلك» الذي ادّعاه الإمام أو الشيخ.

وقالت «المجبرة» كافة «لا يجب» النظر «إلاّ سمعاً» بناءً على أصلهم من إنكار التحسين والتقبيح العقليين.

ولهذا قال الرازي في محصوله: ليست معرفة الله سبحانه ولا النظر فيها

---

(١) الغاشية (١٨، ١٩، ٢٠).

(٢) الروم (٨).

مقدورة[1]، وجعل الأمر بها وبالنظر[2] في قوله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾[3] وقوله: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾[4] أحد الأدلة على تكليف ما لا يطاق حكى هذا عنه القرشي في منهاجه قال: وهو قول ظاهر التهافت ويكفي في شناعته أنه إقرار بالجهل بالله تعالى، لأن المعارف عنده نظرية لا ضرورية، وإقرار بإبطال النظر مع أنه إنما يبطل النظر بالنظر، وإقرار بأن ما قاله في مصنفاته كان لا عن علم وكل هذا يتوجه معه طي المناظرة انتهى.

«لنا» حجة عليهم «ما مر» من الاستدلال على وجوب النظر والاستدلال على ثبوت حجة العقل وهي[5] الحجة الكبرى «وإن سلم» أي ما ادعوه «لزم بطلانه بالدور أو الكفر لأن المكلفين إمّا أن يجب عليهم النظر في صحة دعوة الأنبياء عليهم السلام» للنبوّة «أوْ لاَ» يجب عليهم.

«والأول» وهو وجوب النظر في صحة دعوى الأنبياء عليهم السلام للنبوّة «دور» محض «لأنه لا يجب النظر» عندهم «إلاّ بالسمع، والسمع لا يثبت إلا بالنظر» في صحة دعوى النبوّة فإذا صحت النبوّة صح السمع، فتقف معرفة السمع على معرفة النبوّة التي لا تثبت إلا بالنظر في معجزات الأنبياء عليهم السلام، وتقف معرفة النبوّة والنظر في المعجزات على معرفة السمع، فهذه حقيقة الدور، وهو كما ذكره الرازي تكليف ما لا يطاق عندهم وهم يلتزمونه.

«والثاني» أي القول بعدم وجوب النظر في معجزات الأنبياء عليهم السلام «تصويب لمن أعرض عن دعوة الأنبياء عليهم السلام إذ لا واجب عليهم» يلزمهم الإتيان به «وذلك كفر لأنه رَدٌّ لما جاءت به الرسل وما علم

---

(١) (ض) مقدور.
(٢) (ض) والنّظر.
(٣) محمد (١٩).
(٤) يونس (١٠١).
(٥) (ض) وهو.

من دين كـل نبيءٍ ضرورة» أي وَرَدَ لمـا علم من ديـن كـل نبـيءٍ بضرورة العقل.

قال «أئمتنا عليهم السلام والجمهور» من المعتزلة وغيرهم: «وهو» أي النظر الموصل إلى معرفة الله سبحانه «فرض عين» يجب على جميع المكلفين من رجلٍ وامرأةٍ وحُرٍّ وعبدٍ لما سنذكره إن شاء الله تعالى.

وقال أبو إسحاق النصيبيني وهو «ابن عياش و» أبو القـاسم «الْبَلْخِي و» عبيـد[1] الله بن الحسن «العنـبري وروايـة عن القـاسم» بن إبـراهيم «عليـه السـلام» مغمورة «وروايـة عن المؤيد بـالله عليه السـلام» غير صحيحـة «بل» النـظر المذكـور «فرض كفـاية، ثـم افـترقوا في» كيفيـة «التقليد: فـابن عيـاش والعنبري وغيرهما ورواية عن المؤيد بالله عليه السلام» غير صحيحة «أنـه يجوز مطلقاً» أي لم يشترطوا تقليد المحق بل أطلقوا.

قال عليه السلام: وقال أبو القاسم «البلخي» وهو الكعبي «وروايـة عن القاسم عليه السـلام» أنه «يجـوز تقليد المحق» وروى القـرشي عن ابن عياش وأبي القاسم الكعبي أنه يجوز للعوام تقليد المحق.

قـال: وروي عن القاسم عليـه السلام جـواز تقليد المحق مـطلقـاً أي أطلق ولم يقيِّدهُ بالعوام.

قال: وقال قوم: التقليد جائز في حق كل عاقل فلا تجب المعرفة.

وقال قوم: يكفي الظن بصانع العالم ولا حاجة إلى العلم.

وروى الإمـام يحيى عليه السـلام في الشامـل عن العنبري أنـه يصـوِّب أهل القبلة في جميع معتقداتهم في الديانة انتهى.

وقد بسطنا الكلام في هذا الموضع[2] في الشرح فليطالع.

ولعـل الروايـة عن القاسم عليـه السلام لا تصـح لأنـه قـال في كتـاب

---

(١) (ض) عبدالله: لٰكن في نسختي المؤلف عبيدالله.

(٢) (أ) المكان.

العدل والتوحيد: فهذه جملة التوحيد المضيَّقة التي لا يعذر عن اعتقادها والنظر في معرفتها عند كمال الحجة أحد من العبيد، فمن مكث بعد بلوغه وكمال عقله وقتاً يكمل فيه معرفة العدل ويمكنه فتعدّى إلى الوقت الثاني وهو جاهل بهذه الجملة فقد خرج من حد النّجاة ووقع في بحور الهلكات حتى يستأنف التوبة، ويقلع عن الجهل والغفلة بالنظر في معرفة هذه الجملة انتهى.

قال عليه السلام «قلنا» في الجواب عليهم «لم يكن الله تعالى مطابقاً لكل اعتقاد» حتى يجوز التقليد في معرفة[1] الله تعالى، وقد عُلِمَ اختلاف أهل المذاهب في عقائدهم «فالمخطي» في اعتقاده «جاهل به» أي بالله تعالى «والجاهل به تعالى كافر إجماعاً، وتقليد الكافر في كفره كفر إجماعاً» بل هو أقبح من كفر الكافر من جهتين: الجهل بالله تعالى، وتقليد الكافر في كفره، والتقليد مطلقاً مذموم عقلاً وسمعاً.

«و» أما قول من قال: إنه يجوز تقليد المحق فالجواب عليه أن نقول «لا يحصل العلم بالُمحقّ إلاّ بعد معرفة الحق» كما قال علي عليه السلام للحارث ابن حُوط: (يا حارث[2] إنه لملبوسٌ عليك إن الحقّ لا يُعرف بالرجال، وإنما الرجال يُعرفون بالحق فاعرف الحق تعرف أهله... إلى آخره).

«ولا يُعرف الحق إلاّ بالنظر» والاستدلال «فيمتنع التقليد حينئذ» قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل:

اعلم: أن الناس بالإضافة إلى معرفة الله سبحانه على خمس مراتب:

المرتبة الأولى: الإقرار بها باللسان من غير اعتقاد لها لا عن دلالة ولا غيرها بل نطق باللسان فقط، وفائدة الإقرار هي البراءة عن الشرك وإحراز الرقبة عن القتل وتحصين الأموال عن الأخذ إلاّ بحقها ويثبت لقائلها أحكام الإسلام في الظاهر وحسابهم على الله تعالى.

قلت: ولا شك في هلاك هذه الطائفة.

---

(١) (ض) في معرفته تعالى.
(٢) (أ) يا حارُ.

قال: المرتبة الثانية: اعتقاد مضمون هذا الإقرار بالتقليد وهذه حالة[1] كثير من الخلق ممن قَصُرَ عن بلوغ مراتب النظر والوصول إلى حقيقته، قال: وهؤلاء هل يكونون سالمين في الآخرة أم لا؟

فيه خلاف بين المتكلمين فالأكثر منهم على أنهم ناجون، ومنهم من قطع بهلاكهم.

قال: والمختار عندنا أنهم ناجون لأنهم مصدِّقون بالله تعالى وبرسوله واليوم الآخر وجازمون بصحة هذه الأمور، وإن عدموا السكون للقلب والطمأنينة له.

المرتبة الثالثة: العلم بهذه الأصول على سبيل الجملة، وهذا هو الذي يكون من أصحاب الجمل فإنهم يعلمونها بأوائل الأدلة ومبادئها وهذا كافٍ في إحراز المعرفة في حقهم، فإذا علم أحدهم ما[2] يحصل في العالَم من أنواع الحوادث والأمطار وأصناف الحيوانات وأنواع الثمار والنبات وجُريّ الشمس والقمر واختلاف الليل والنهار وغير ذلك مما به يعلمُ بالضرورة أنه لا بد لهذه الأمور من صانع ومؤثر على القرب، لأن العلم بالصانع هو علم قريب يحصل بأدنى تأمّلٍ وهكذا القول في سائر صفاته نحو القادرية والعالمية وما يجب له ويستحيل عليه، فإن علمهم الجملي كافٍ في حقهم لأن الخوض في تفاصيل هذه العلوم يتعذّر تحصيله على أكثر الخلق..

المرتبة الرابعة: العلم بمقدّمات النظر بحقيقة ذاته وصفاته وحكمته وصدق رسله على سبيل التفصيل، وأنه تعالى واحد لا شريك له وهذه الحالة هي حالة العلماء والأفاضل الذين توصَّلوا بحقائق الأدلة وأنوار البراهين فحصلوا على انشراح الصدور وطمأنينة النفوس وهؤلاء هم قليلون.

المرتبة الخامسة: وهي الوصول إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته بالعلوم الضرورية التي لا يعترضها الشّك ولا يعتريها الرِّيب، وهذه هي درجة المقربين.

---

(١) (أ) حال.

(٢) (ض) بما.

وقد منع أكثر المتكلمين عن أن يكون العلم بالله ضرورياً في الدنيا مع استكمال التكليف وهذا لا مانع منه... إلى آخر كلامه عليه السلام تركته لطوله وقد استوفيناه في الشرح.

(فصل)

«والدليل لغةً» أي في لغة العرب «المرشد» أي الموصل إلى المطلوب ومنه دليل القوم في الطريق «و» هو أيضاً في اللغة «العلامة الهادية» إلى المطلوب كالنُّصب والجبال والنجوم وهذا كالتفسير للأول.

«واصطلاحاً» أي في اصطلاح أهل علم الكلام وغيرهم «ما به الإرشاد» أي الظفر بالمطلوب «النظري» أي الحاصل عن نظر وتفكر ليخرج نحو وجدان الضّالة بتتبع الأثر «ويمتنع معرفة ما لا يدرك ضرورة» أي بضرورة العقل يمتنع معرفته «بلا دليل» يدل عليه «لعدم الطريق إليه» إذ ما لا يُعرف ضرورةً لا يُعرف إلاّ بالنظر والاستدلال، والنظر والاستدلال متوقف على الدليل «فمن ادّعى شيئاً» لا يُدرك ضرورة «ولم يذكر الدليل عليه فإن كان دليله» أي دليل ذلك الشيء «ممّا شأنه لو كان» أي لو ثبت في الحقيقة وفي نفس الأمر «لظهر لجميع العقلاء» ولم يختص به بعضهم لعموم التكليف بمعرفته في العلم والعمل «كمن يدّعي كون الصنم إلهاً» إذ لو كان الصنم إلهاً لظهر الدليل على ذلك لجميع العقلاء لوجوب معرفة الإله وشكره وطاعته عليهم جميعاً «أو» كان دليل ذلك الشيء ممّا شأنه لو كان لظهر «لأهل الملّة» الإسلامية لعموم تكليفهم به أيضاً عِلْماً أو عِلماً وعملاً «كمن يدّعي» وجوب «صلاة سادسة» فإن التكليف بها علماً وعملاً يعم جميع أهل الملّة الإسلامية، فلو كان عليها دليل لم يخف عليهم، فإذا كان ذلك الشيء المدَّعى كما ذكرنا «فهو باطل قطعاً» للقطع «بعدم الدليل عليه وإلاّ لظهر لجميع العقلاء في الأول» أي في دعوى الصنم «ولأهل[1] الملّة في الثاني» أي في دعوى الصلاة السادسة لأنه لو لم يكن كذلك وجوّزنا دليلاً خافياً لم يظهر لجميع العقلاء أو

---

(١) (أ) أو لا أهل الملة.

لأهل الملّة لزم منه الإخلال بذلك الواجب والمعاقبة عليه وهو تكليف لما لا يطاق والله يتعالى عنه.

«فإن كان دليله ممّا ليس من شأنه ذلك»[1] أي الظهور لجميع العقلاء أو لأهل الملة لكونه مِمَّا لا يعم التكليف به لا علماً ولا عملاً «كالقول بتحريم أجرة الحجام»[2] وحافر القبور، أو لا يعم به التكليف علماً فقط كالقول بأن مس الذكر ينقض الوضوء ونحو ذلك «فالوقف» أي فالواجب التوقف في ذلك فلا يحكم بحل الأجرة ولا تحريمها ولا بقاء الوضوء ولا انتقاضه «حتى يظهر الدليل عليه إن كان» عليه دليل فِي نفس الأمر «لجواز أن يطلع عليه بعض العلماء ويعزب عن غيره» لأنه لا يلزم من وجوده في نفس الأمر وخفائه على بعض الناس محذور، «أو يظهر عدمه» أي عدم الدليل أي الأمارات الدالة على ذلك «إن لم يكن».

قال عليه السلام: «والاستدلال هنا هو التعبير عمّا اقْتُفِيَ أثرُهُ» أي عن الشيء الذي اقْتُفِيَ أي تُتُبِّع أثره وأثره هو دلالته على ما دل عليه «وتُوُصِّل به» أي عمّا اقتفى أثره وعمّا توصل به «إلى المطلوب» وهو المدلول عليه كما إذا قلت الصنع يدل على الصانع من جهة كيت وكيت «ويسمّى ذلك التعبير دليلاً» وسلطاناً وبرهاناً «وحجة» يحتج بها «إن طابق الواقع» في نفس الأمر «ما توصل به إليه» أي إن طابق ما توصل به إلى المطلوب الواقع في نفس الأمر أي في حقيقته «وإلاّ» أي وإن لم يطابق ما توصل به إلى المطلوب الواقع «فشبهة» أي ذلك التعبير الذي هو الدليل ينقلب شبهة، وإنما سُمِّيَ شُبهةً لأنه أشبه الدليل وليس به «ويعرف كونه شبهةً بإبطاله» أي بإبطال ذاته بأن يكون غير صحيح أو إبطال وجه دلالته «بقاطع» أي بدليل معلوم صحته «في القطعيّات والظنيّات معاً» أي ما يجب فيه العلم كالعلم بالله تعالى وما يجوز عليه وَمَا لاَ ومسألة الإمامة وكذلك ما علم دلالته من السمعيات كالنص الصريح من الكتاب أو السنة المتواترة والإجماع والقياس المعلومين، وما يكفي

(١) (أ) ناقص مما وبين.
(٢) (أ) الخاتن والحجّام.

فيه الظن إن تعذَّر العلم كأبعاض الحج وأبعاض الصلاة ونحو ذلك.

مثال القطعي: ما يدّعيه بعض المعتزلة من أن الصفات في الشاهد والغائب أمورٌ زائدةٌ على الذات ليست الموصوف ولا غيره ولا شيء ولا شيء لأنه لا واسطة إلاّ العدم، ولأنّ المعلوم من لغة العرب: أن الصفة عرض يحل[١] في الموصول وهو غير الموضوف كالكرم والشجاعة ونحو ذلك.

ومثال الظني: ما يدعيه المخالف في مس الذكر أنه ينقض الوضوء واستدل في ذلك بخبرٍ وهو «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ» ونحوه فيبطل[٢] بإجماع أهل البيت عليهم السلام حيث ثبت أن إجماعهم حجة قطعيّة وإن لم يلتزمها الخصم أن مس الذكر لا ينقض الوضوء ونحو ذلك «أو ظني يستلزمه الخصم» أي يعرف كونه شبهة بدليل ظني يستلزمه الخصم «أو يدل على صحة كونه دليلاً» دليل «قاطع» وهذا «في الظنيات» فقط.

مثال الأول: أن يستدل الخصم على جواز استقبال القبلة بالبول والغائط بما رواه ابن عمر أنه قال: اطّلعت على النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو يقضي حاجته محجور عليه بِلَبِنٍ وهو مستقبل القبلة.

بعد الاتفاق بيننا وبين الخصم أن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد نهى قبل ذلك عن استقبال القبلة بالبول والغائط.

فنقول: إن صحة رواية ابن عمر ما دلت على الجواز لجواز أن يكون فِعْلُهُ في استقبال القبلة بالبول أو الغائط[٣] خاصّاً به أو لعذرٍ أو نحو ذلك لأن فعل النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم المعارِض لقوله لا يكون نسخاً لقوله العام للمكلفين على مذهب الخصم، بل يكون فعله إمَّا تخصيصاً وإخراجاً لنفسه صلى الله عليه وعلى آله وسلم من العموم أو نسخاً في حقِّه فقط، أو تكون الحالة حالة ضرورية.

---

(١) (ب) تحل.
(٢) (أ) فنبطله.
(٣) (ض) بالبول والغائط.

ومثال الثاني: أن يستدل الخصم على جواز أكل القريْط بظاهر قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[1] فيبطل قوله بالقياس على الخمر بجامع الإسكار، والقياس وإن أفاد الظن في بعض الصور فإنه قد دل الدليل القاطع على وجوب العمل به كما هو مقرر في موضعه «لا بغيرهما» أي لا بغير الدليل القطعي، والدليل[2] الذي يستلزمه الخصم أو يدل على صحة كونه دليلاً قاطع من سائر الأدلة التي ليست قطعية ولا يستلزمها الخصم ولا يدل على صحة كونها دليلاً دليل قاطعٌ مثاله: الاستدلال على وجوب الزكاة في القليل والكثير بالآية ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[3] وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «فيما سقت السماء وأنبتت الأرض: العشر».

فينقضه الخصم بخبر الأوساق، فإن للخصم أن يقول خبر الأوساق آحادي وإن فرضنا صحته فلعله متقدم فيكون منسوخاً وليس من مذهبي بناء العام على الخاص فيما التبس أيهما المتقدم ونحو ذلك.

«فإن كان» الدليل «المبطَل به» بفتح الطَّاء دليل الخصم «مانعاً لكون المبطَل» بفتح الطاء أيضاً «حجة» للخصم ودليلاً له «ولم يتضمن» أي ذلك الدليل الذي أبطل به دليل الخصم لم يتضمن «الإثبات لخلاف ما ادّعاه الخصم» بل تضمن إبطال دليل الخصم فقط «تعين كونه» أي المبطَل بفتح الطاء «شبهة» توهّمها الخصم دليلاً «ولا» تعينُ «ثبوت خلاف ما ادّعاه الخصم» أي ثبوت حكم يخالف ما ادّعاه الخصم إلاَّ بدليل يدل على ثبوته غير الدليل الذي وقع به إبطال دليل الخصم.

مثاله: الاستدلال على إمامة أبي بكر بالإجماع فَيُبْطَلُ الإجماع، أو بأمر النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم له أن يؤمهم في الصلاة فيبطل ذلك بالفرق بين إمامة الصلاة والإمامة العامة فإن ذلك لا يدل على إمامة علي عليه السلام وغير ذلك.

---

(1) البقرة (٢٩).

(2) (ض) والدليل الظني.

(3) الأنعام (١٤١).

«إلاّ أن يكونا» أي الدليل المبطَل به والمبطَل بفتح الطاء فيهما «في طَرَفَيْ نقيض» أي كان أحدهما يقتضي نقيض الثاني بحيث «إذا بطل أحدهما ثبت الآخر» كإبطال شبهة من جوّز الرؤية على الله تعالى، وإبطال شبهة من زعم قِدَمَ العالَم، فإنه إذا بطل ثبوت الرؤية ثبت عدمها، وإذا بطل قدم العالم ثبت حدوثه «وإن تضمّن» أي المبطل به «إثبات خلافه» أي المبطَل بفتح الطاء «تعين كونه شبهة وتعين خلافه» نحو أن يستدل أبو حنيفة على أن الوليّ غير شرط في النكاح بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «الثيِّبُ أحقُّ بنفسها. .» الخبر.

فينقض ذلك بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «لا نكاح إلاّ بِوَليٍّ وشَاهِدَيْ عدل» ونحو ذلك.

قال «أئمتنا عليهم السلام والجمهور» من العلماء «ويصح الاستدلال على ثبوت الباري تعالى» ووجوده «بالآيات المثيرة» أي المظهرة «لدفائن العقول» أي لِمَا كان مدفوناً ومرتكزاً في العقول «وهي زهاء» أي قدر وحول «خمسمائة آية» من القرآن الكريم، وقد ذكر من ذلك القاسم والهادي وغيرهما من الأئمة عليهم السلام كثيراً وهي مع دلالتها على الذات تدل على الصفات وإن كان الاستدلال بها على صفات الأفعال يصح بلا خلاف.

وقال «أبو رشيد» وهو سعيد بن محمد النيسابوري «وبعض متأخري صفوة الشيعة» أي بعض الزيدية من الشيعة: «يصح» الاستدلال على ثبوت الباري تعالى «بالقطعي» من الآيات والسنة «مطلقاً» أي سواء كان مثيراً لدفائن العقول أو لا.

وقالت «الإمامية والبكرية» من المجبرة وهم الذين اختصوا بأن الطفل لا يتألم، وأن إمامة أبي بكر منصوص[1] عليها نصّاً جليّاً وهم أصحاب بكر بن عبدالواحد «وبعض المحدثين» أي أهل علم الحديث «و» يصح الاستدلال على ثبوته تعالى «بالظني مطلقاً» من الآيات وغيرها مثيراً وغير مثير.

---

(١) (أ) منصوصة (وناقص) عليها.

وقال «أبو هاشم لا يصح بالجميع» لا الظني ولا القطعي لا من الكتاب ولا من السنّة «مطلقاً» أي أثار أو لم يثر قال: لأن ذلك فرع على ثبوته تعالى وعلى صدق قوله.

«قلنا» جواباً على مخالفينا «ذلك» أي الاستدلال بالآيات المثيرة «دليل» واضح «على أقوى طرق الفكر الموصل إلى العلم اليقين بالمطلوب حيث ذكّرنا» أي ذلك الاستدلال «إيَّاهَا» أي طرق الفكر القويّة، ولو سلكنا غير هذه الطريق التي نبهتنا عليها الآيات المذكورة لما كان ذلك مثلها في الوضوح واليقين «فهو» أي الاستدلال بالآيات المذكورة «دليل بالتدريج» وهي كونها منبهة على أقوى طرق الفكر فهي في الدرجة الأولى في الدلالة وصحّ[1] إطلاق اسم الدلالة عليها «كالدليل على كونه تعالى حيّاً» فإنه دليل بالتدريج عند أبي هاشم وهو كونه قد صحّ منه الفعل، وصحة الفعل مترتبة على كونه تعالى قادراً، والقادر لا يكون إلّا حيّاً، فصحة الفعل درجة أولى والقدرة درجة ثانية، وهذا رَدٌّ على أبي هاشم ومن تبعه.

وأما الرد على غيره: فقد أوضحه عليه السلام بقوله:

«والظني إن كان كذلك» أي مثيراً ومنبّهاً[2] للعقل «فصحيح» أي القول بصحة الاستدلال به على التدريج الذي ذكرنا صحيح «و» أمّا «غير المثير» فهو «دور» لتوقف معرفة الآيات غير المثيرة والانقياد لحكمها على معرفة الله سبحانه، والفرض أن معرفة الله سبحانه إنما حصلت بها وهذه حقيقة الدور. إلّا أن يقال: إن أصل معرفته تعالى جملة ضرورية كما سبق.

وقد قال القاسم بن علي العياني عليه السلام في كتاب الأدلة من القرآن على توحيد الله وصفته: ولا بدّ من معارضٍ لنا في علم القرآن ممن اكتفى بأفَانِينِ الكلام، وجعل من ذلك دليلاً على الرحمن يقول: إن القرآن لا يغني علمه عن النظر فإذا قال ذلك قائل قلنا: فالنظر دلّتك عليه نفسُك أم دلّك عليه خالقك في منزل كتابه، فإن قال: إن نفسه دلته على ذلك من قبل دلالة

---

(١) (ب) فصحّ.

(٢) (ض) أي مثيراً أو منبهاً للعقل.

خالقه فقد أحال ووجد الله سبحانه يأمره بذلك أمراً في كتابه ويندبه إليه ندباً ووجد في جميع ما أمر به دليلاً يغني عن كل دليل ويهدي إلى كل سبيل وإنما أسماؤه التي تسمّى بها وصفاته التي وصف بها نفسه لنا دلائل عليه ليستدل بها القاصد ليباشر قلوبهم اليقين البت وتستشعر أنفسهم الحق المثبت.

وقال الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد «مؤلف الأساس» قدس الله روحه في الجنة:

اعلم: أنه لا دليل على الله تعالى أبين من كتابه، وذلك أنَّ كونه معجزاً كما يأتي إن شاء الله تعالى.

دليل على صحة خبره عن الله سبحانه وعن صفاته، ومن أنكر ذلك فقد ردَّ قوله تعالى: ﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولوا الألباب﴾ انتهى[1].

قال «جمهور أئمتنا عليهم السلام وجمهور المعتزلة وقدماء الأشعرية وغيرهم: ويصح الاستدلال» على ثبوته تعالى «بالقياس العقلي» بل زعمت البهشمية أنه لا طريق إلى إثبات الصانع وصفاته إلاَّ بالقياس على الفاعل في الشاهد، قالوا: بيان ذلك: أنه لا طريق إلى إثبات الصانع تدل على الصانع[2]، إلاَّ حدوث أفعال لا يُقْدَرُ عليها، ومجرد الحدوث لا يدل على الصانع إلاَّ إذا علمنا بطلان حدث لا مُحدِثَ له، وإنما يُعلم ذلك استدلالاً وقياساً على احتياج أفعالنا إلينا.

وقال «بعض أئمتنا عليهم السلام» وهو الإمام يحيى عليه السلام وغيره من المتأخرين «وغيرهم» كأبي القاسم البلخي وأبي الحسين البصري والرازي «لا يصح» الاستدلال بالقياس العقلي، قالوا: لأنا إذا علمنا حدوث العالم علمنا حاجته إلى محدث ضرورة، ولا يحتاج إلى الاستدلال على ذلك بأفعالنا.

«قلنا» في الرد على المخالف «يوصل»[3] أي القياس العقلي «إلى العلم»

---

(١) إبراهيم (٥٢).

(٢) (أ) ناقص تدل على الصانع.

(٣) (ض) موصل.

اليقين من معرفة الله سبحانه «ألا ترى أن من وجد بناءً في فَلَاةٍ» أي مفازة لا حَيَّ بها «فإنه يعلم أن له» أي لذلك البناء «بانياً» بناه على تلك الكيفية «وليس ذلك» أي العلم ببانيه «إلاّ بالقياس على ما شاهده من المبنيات المصنوعة بحضرته» أي بمشاهدته «لعدم المشاهدة منه لبانيه، وعدم المخبر عنه، والجامع بينهما» أي بين ما بُنِيَ بحضرته وما لم يبن بحضرته «عدم الفارق» بين البناءين.

قلت[1]: وهم لا ينكرون حصول ذلك العلم به لكنهم[2] جَعَلُوهُ ضرورياً أوّلياً لا قياساً لعدم تحقق العلة كما عرفت «ولوروده» أي القياس العقلي «في السمع كقوله تعالى: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾[3] ﴿وهو بكل خلق عليم﴾ «ونحوها» مثل قوله تعالى: ﴿يأيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنّا خلقناكم من تراب ثم من نطفة﴾... الآية إلى قوله تعالى: ﴿وترى الأرض هامدةً فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج، ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحي الموتى، وأنه على كل شيءٍ قدير، وأن الساعة آتية لا ريب فيها﴾[4]. الآية فإن في هذه الآيات دلالةً وتنبيهاً على القياس العقلي وهو: قياس النشأة الأُخرى إن وقع فيها الريب على النشأة الأُولى، وعلى الأرض الميتة وهي الغَبْرَى التي لا نبات فيها ولا شجر.

قلت: ولعلهم لا يخالفون في هذا والله أعلم.

(فرع)

«ووجود المُسْتَدِل على الله تعالى لازم لوجود الدليل» أي يستحيل وجود المستدل على الله سبحانه ولا يوجد الدليل على ذلك «لأن وجوده» أي المستدل «هو نفس الدليل» ففي وجود نفس المستدل على الله سبحانه وصفاته ما لا

---

(١) (ب) وقد عرفت أنهم لا ينكرون.
(٢) (ض) ولكنهم.
(٣) يس (٧٩).
(٤) الحج (٥ - ٧).

يخفى على أهل العقول كما قال تعالى: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾[1] «فيبطل تقدير عدم الدليل على الله سبحانه مع وجود المستدل بخلاف العكس» وهو وجود الدليل فلا يلزم منه وجود المستدل «لجواز أن يخلق الله شيئاً لا يَعلَم» أي غير عاقل «نحو الجماد قبل خلقه تعالى من يَعلَم» كما سيأتي إن شاء الله تعالى أن أول ما خلق الله الهواء.

«والجهل بوجه الدليل لا يبطل كونه دليلًا لأن الجهل لا تأثير له في إبطال الأدلّة باتفاق العقلاء» وذلك واضح.

وقال بعض المعتزلة: لا يصح أن يخلق الله جماداً قبل أن يخلق حيواناً ينتفع به.

وهو باطل بِمَا مَرَّ ولأنه يستحيل[2] أن يوجد الحيوان لا في مكان والله أعلم.

(فصل)

«ولا مُؤَثِّر حقيقة إلّا الفاعل» وهو: إما الله سبحانه وتعالى أو العبد المخلوق بما جعل الله له من الآلة التي هي القوّة والقدرة على الفعل سواء كان مختاراً إن شاء فعل وإن شاء ترك، أو مكرهاً على الفعل أو ملجئاً إليه، والحيوان غير العاقل بما ركّب الله سبحانه فيه من الحياة والقدرة وقال «بعض المعتزلة» وهم من أثبت المعاني منهم، وأما من نفاها فهو ينفي العلل «والفلاسفة» قال أرِسْطَاطَالِيس وبُرْقُلُسْ إن المؤثر في العالم علّة قديمة أوجبت العالَمَ في الأزل، وهي عندهم الباري تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

«وغيرهم» كالأشعرية والكرامية «بل» وغير الفاعل مؤثر حقيقة «و» هو «العلّة والسّبب» لأنهم قالوا: المؤثرات ثلاثة ولا رابع لها: قالوا: لأن المؤثر إما أن يكون تأثيره على جهة الوجوب أوّلاً، الثاني: الفاعل المختار، والأول إمّا

---

(١) الذاريات (٢٠، ٢١).

(٢) (ب) مستحيل.

أن يؤثر في إيجاب صفة أو حكم أوْ لاَ أيّهما، الأول العلة والثاني السبب فكانت ثلاثة فقط.

وقوله عليه السلام: «وما يجري مجراهما» أي يجري في التأثير مجرى العلّة والسّبب «وهو الشرط والداعي» أراد به عليه السلام عند أكثرهم.

وقوله عليه السلام «البهشمية» أي أبو هاشم ومن تبعه، «والمقتضي» إلْحَاقٌ للمقتضى بالشّرط والدّاعي عند البهشمية في كونه جارياً مجرى العلة، وإن كان المقتضى عندهم مقدّماً، قال عليه السلام «فالعلة عندهم» أي تفسيرها عندهم «ذَاتٌ مُوجِبَةٌ لصفةٍ» للجملة كالعلم في المخلوق الموجب للصفة وهي العالمية والحياة فإنها توجب للحيّ كونه حيّاً، والقدرة توجب للقادر كونه قادراً، أو للمحل كالكون فإنه يوجب لمحله الكائنيَّة أي الاحتراك أو السكون أو الاجتماع أو الافتراق «أو حكم» قالوا وهو المزية التي تعلم عليها الذات باعتبار غيرين أي ذاتين أو غير وما يجري مجرى الغير كالمماثلة والمخالفة فإنه لا يمكن تعقّل ماهيّة المخالفة بين الشيئين حتى يتصورهما وكذلك المماثلة.

ومثال ما لا يُعلَم إلاّ بين غير وما يجري مجرى الغير صحة الإحكام فإنها حكم مقتضى عن العلم على رأي، وعن العالمية على آخر وهي تُعلَم باعتبار غير وهو المحكم وما يجري مجرى الغير وهو العالمية. قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل: أمّا مُثبِتُو الأحوال فالذي ذهب إليه بعض الأشعرية أن الكائنية حالة معلّلة بالكون، والقادريّة حالة[1] معللة بالقدرة، والعالميّة حالة[1] معلّلة بالعلم، والأسودية حالة[1] معلّلة بالسواد وطردوا ذلك في جميع الأعراض.

وأما الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير المعتزلة ففصلوا القول في ذلك، وقالوا: إنها على أربعة أقسام:

القسم الأول منها: ما يوجب حالة للجملة وهذا هو الأعراض

(١) (أ) ناقص كلمة حالة في المواضع الاربعة.

المشروطة بالحياة والقدرة عندهم توجب حالة للجملة هي القادرية، والعلم يوجب حالة للجملة هي العالمية، وهكذا القول في الشهوة والنفرة وغيرهما من الأعراض المشروطة بالحياة.

القسم الثاني: يوجب حالة لمحله وهذا هو الكون فإنه يوجب حالة هي الكائنية لمحله، وهكذا القول فيما تنوّع من الكون نحو الاجتماع والافتراق فإنها توجب أحوالاً لمحالّها.

القسم الثالث منها: لا يوجب حالة لمحله[1] وإنما يوجب حكماً وهذا نحو الاعتماد فإنه يوجب حكماً وهو المدافعة للمحل، ونحو التأليف فإنها توجب أحكاماً لمحالّها بشروط واعتبارات اشتملت على شرحها كتبهم.

القسم الرابع: لا يوجب لمحله لا حالةً ولا حكماً عندهم وهذا نحو المدركات من الأعراض فإنها لا توجب عندهم البتّة لا حالةً ولا حكماً.

قال الإمام يحيى: وأمّا نفاة الأحوال فالذي ذهب إليه الشيخان: أبو الحسين، والخوارزمي من المعتزلة، والمحققون من الأشعرية كالغزالي والجويني وصاحب النهاية: أن الكون هو نفس الكائنيّة وأن العلم هو نفس العالميّة من غير زيادة على ذلك، والأسوديّة هي نفس السواد، وهكذا القول في جميع الأعراض.

قال: والمختار عندنا: أن العلة والمعلول لا حقيقة لها ولا ثبوت وأن السواد هو نفس السواديّة، وأن الكون هو نفس الكائنيّة، وأن القدرة هي نفس القادريّة. انتهى.

قلت: وهذا هو الحق.

وروى الإمام المهدي عليه السلام عن أبي القاسم البلْخي أنه لا يجعل العلل العقلية مؤثرة حقيقة كما زعمت البهشمية بل كالعلل الشرعية «وشرطها» أي العلة «وأن لا تتقدم ما أوجبته» أي الذي أوجبته وهو المعلول

---

(١) (ض) للمحل. وفي نسخةٍ لمحلّها.

فلا تتقدمه «وجوداً» أي في الوجود «بل» يتقارنان في الوجود في وقت واحد ولكن تتقدم عليه «رتبة» أي تقديراً لأجل كونها عِلّة وتعقل العلة قبل المعلول «وشرط الذي أوجبته» وهو الصفة أو الحكم «أن لا يتخلف عنها» لأنها علة موجبة فلا بد من مقارنة معلولها لها «والسبب» عندهم «ذات موجبة لأخرى» أي لذات أخرى «كالنظر الموجب للعلم» ويقارن ولا يقارن ولا يوجب السبب صفةً ولا حكماً وإنما يوجب ذاتاً أي عرضاً فالعلم عرض ويسمى علة على ما عرفت والعالمية ونحوها صفة وهي مزية[1] أو حالة على اختلافهم في العبارة لاَ هِيَ الموصوف ولا غيره وَلاَ شَيْءٌ وَلا لاَ شَيْءٌ.

قالوا «و» ما يجري مجرى المؤثر ثلاثة أشياء أيضاً:

الأول: «الشرط» وهو «ما يترتب صحة تأثير غيره» أي غير الشرط وهو الجوهرية مثلاً «عليه» أي على الشرط وهو الوجود «أو صحة» تأثير «ما يجري مجرى الغير» وهو الصفة فإنها عندهم جارية مجرى الغير، وصحة تأثيرها مترتّب على وجودها «وهو» أي الشرط «نحو الوجود فإنه شرط في تأثير المؤثرات» أي في اقتضاء الجوهرية للتحيّز واقتضاء العالميّة للإحكام والقادرية لصحة الفعل، وليس بمؤثر فيها أي في الجوهريّة والعالميّة والقادريّة لما كان قد يحصل الوجود لمن ليس بمتحيّز كالباري تعالى، والعرض وهذا هو الفرق بينه وبين المؤثرات عندهم، والفرق بينه وبين المقتضى أن الشرط يقف تأثير غيره على حصوله والمقتضى لا يقف عليه تأثير مؤثر «وشرطه» أي شرط الشرط «أن لا يكون مؤثّراً بالكسر» أي بكسر المثلثة «في وجوب المؤثّر بالفتح» أي بفتحها وإنما هو شرط مصحح لتأثير المؤثر كما ذكرناه آنفاً.

«و» الثاني مما يجري مجرى المؤثر «الدّاعي» وهو «عندهم ضربان: حَاجِي» أي تدعو إليه الحاجة «وحِكْمِي» بكسر الحاء المهملة منسوباً إلى الحكمة أي تدعو إليه الحكمة.

«فالأول» أي الحاجي «العلم» أي علم العاقل «أو الظن» أي ظنه «بحسن الفعل لجلب نفع النفس» كالأكل «أو دفع الضرر عنها» كالفرار من

---

(١) (ب) المزية.

حر الشمس، وقد يتزايد هذا الدَّاعي فلا يختص العقلاء كالبهائم.

«والثـاني» أي الحِكْمِي «العلم» أي علم العَـالِم «أو الـظن» أي ظنـه «بحسن الفعـل من غـير نـظر إلى نفـع النفس أو دفـع الضرر عنهـا» وذلـك «كمكارم الأخلاق» من إكرام الضيف وحسن الجوار وإفشاء السلام والإحسان وفك العاني.

«و» الثالث ممَّا يجرى مجرى المؤثِّر: «المقتضي» وهو «الصفـة الأخص» أي التي تختص بالذَّات كالجوهرية في الجوهر فإنها مختصة به مقتضية للتحيُّـز وهذه الصفة الأخص «هي المؤثِّرة تأْثيرالعلَّة» أي مثل تأثير العلّة «والمشترط فيها» أي في الصفة الأخص «شرطها» أي العلة وهو مقارنة ما أوجبته «وكذلك شرط ما أوجبته» وهو أن لا يتخلف عنهـا، وهذا معنى ما ذكروا[1] من تفسـير المقتضي حيث قالوا هو صفة تقتضي صفة أُخرى يرجعان إلى ذات واحدة كالتَّحيّز فإنه مقتضى عن الجوهرية، والمدركية مقتضاة عن الحيِّية وهما[2] لذاتٍ واحدةٍ، وإنَّما أخـر عليه السـلام المقتضى وهو عنـدهم المقدم لكـونه جـارياً مجـرى العلة في إيجاب التأثير على ما عرفت لأنـه إنَّما أثبتـه بعض المعتزلـة وهم البهشمية وهـو لكل ذات عندهم كالجوهرية في الجوهر وهـو الجسم، والعرضيـة في العرض، ومن ذلك الصفة الأخص التي زعموها في ذات الباري تعالى المقتضية لصفاتـه بزعمهم.

قال عليه السلام: «قلت هي» أي العلّة والسبب وما يجري مجراهما «إمَّا لا دليل على تأثيرها بل قام الدليل على بطلانه» أي بطلان تأثيرها «وذلـك هو العلة» التي ذكـروها «والمقتضى» وهـو الصفة الأخص «إذ مـا إيجابهـا لما ادّعِيَ تأثيرهما إياه» وهو المعلول الذي هو الصفة أو الحكم «بـأولى من العكس» وهو كون الصفة أو الحكم مؤثرة في العلة والمقتضى وذلك «لعدم تقدمهما» أي العلة والمقتضي «وجـوداً» أي في وجودهـما «على مـا أثّراه» وهو الصفة أو الحكم «ولا دعوى تقدمهـا رتبةً عليـه» كما زعمـوه «بأولى من العكس» وهـو دعوى تقـدم

---

(١) (ب) ما ذكروه.
(٢) (ب) وهي.

الصفة والحكم رتبة عليهما «لفقد الدليل» أي لأن ذلك مجرد دعوى بغير دليل «وإن سُلِّم» لهم ما ادعوه «فما بعض الذوات» وهي المعاني التي زعموها مُؤثِّرة «أولى بتلك الصفات والأحكام» أي بتأثيرها فيها «من بعض» أي من سائر الذوات الأُخر التي ليست بمعانٍ فكان يلزم أن توجب كل ذات معنىً كان[١] أو غيره مدركاً كان أو غير مدركٍ[٢] وأيضاً فقد صرح البهشمية في الصفة الأخص في حق الله تعالى أنها مقتضية لصفاته تعالى الأربع وهي: الوجوديّة، والعالميّة، والقادريّة، والحيّية، فكان يلزم في كل صفة أخص لكل ذات أن توجب هذه الصفات، فيكون كل ذات بمثابة الباري تعالى إذ لا فرق بين الصفة الأخص في حق الله تعالى وبينها في حق غيره «لأنه» أي تأثير العلّة والمقتضي «تأثير إيجاب» أي اضطرار «لا تأثير اختيار» بزعمهم فبطل[٣] ما زعموه في تأثير العلّة والمقتضى، «وإمّا آلَةٌ» عطف على قوله: إما لا دليل على تأثيرها «وذلك» هو «السبب» أي في الذي زعموه مؤثِّراً فإنه آلَةٌ للفاعل «والتأثير للفاعل» لا للآلة يُعْرَفُ ذلك «ضرورة كالنظر» الموجب للعلم «فإنه آلَةٌ للناظر» يتوصل بها إلى العلم كسائر الآلات التي يتوصل بها إلى الأفعال «وإما لا تأثير له تأثير إيجاب بإقرارهم» لأنهم قالوا: إن الشرط لا يؤثِّر في المشروط «ولا اختيار له بإقرارهم أيضاً» لأن تأثير الاختيار إنما هو للفاعل «ولا يعقل تأثير ثالث» أي غير الإيجاب وغير الاختيار «وذلك» أي الذي لا تأثير له بإقرارهم هو «الشرط» لأنهم لم يجعلوه إلاَّ شرطاً في تأثير المؤثر «وإن سُلِّم» لهم[٤] ما ادّعوه «لزم تأثير بين مؤثرين» وهما الشرط والفاعل ومثل هذا يلزم في السبب لإضافتهم المسبَّب إلى الفاعل وذلك «كمقدور بين قادرين وهم يحيلونه» أي يحكمون باستحالته.

فإن قالوا: إنّا لم نجعل السبب والشرط مؤثّرين على الحقيقة وإنما أجريناهما مجرى المؤثر.

---

(١) (ض) كانت.

(٢) عبارة الشرح الكبير فكان يلزم أن توجب كل ذاتٍ معنىً كانت أو غيره مدركاً كان أو غير مدركٍ صفةً أو حُكماً تمت وهي الأظهر فتأمّل.

(٣) (ض) فيبطل.

(٤) (أ) ناقص لهم.

قلنا: فما معنى جَرْيهما مجرى المؤثّر وما وجه إدخالهما في جملة المؤثِّرات فهَلاّ أدخلتم الآلَةَ كالسَّوط ونحوه من جملة ما يجري مجرى المؤثّر «وإمّا غرض» بالغين المعجمة «والمؤثر» مع الغرض «الفاعل ضرورة» أي يعرف ذلك بضرورة العقل «وذلك» هو «نَوْعَا الدَّاعي» أي الحاجي والحِكْمي المتقدم ذكرهما فهما غرضان يرجِّحان لِلْفَاعِلِ الْفِعْلَ ولا تأثير لهما بل التأثير للفاعل «وإن سُلِّم» أن لهما تأثيراً «لزم أن لا يحصل الفعل من الفاعل إلاّ عند وجود ذلك الغرض» وهو باطل قطعاً إذ يُعلَم وجود الفعل من دون حصول الغرض كفعل السَّاهي والنَّائم وكمن يسير أو يفعل فعلاً لا لغرض فإنه معلوم الوقوع بالضرورة وإنما اختلف في قبحه «و» لزم أيضاً «أن لا يتمكن الفاعل من ترك الفعل عند وجوده» أي وجود الغرض والمعلوم قطعاً أنه يتمكن من ترك الفعل مع وجود الغرض وإلاّ لزم الجبر والإلجاء «وإن سُلِّم لهم عدم اللّزوم» لما ذكرنا «لزم أن يكون تأثير بين مؤثرين» وهما الغرض والفاعل وذلك «كمقدور بين قادرين وهم يحيلونه، وإما لا دليل عليه رأساً» أي لا دليل على وجوده فضلاً عن تأثيره «وذلك» هو المقتضي» الذي جعلوا تأثيره كتأثير العلّة وهو الصفة الأخص، وكذلك الكون الذي ادّعوا تأثيره في الكائنية «مع ما مَرّ» ذكره «من بطلان تأثيره» أي قد ذكرنا فيما سبق بطلان تأثير المقتضى وذلك لو فرضنا وجوده وإلاّ فالحق أنه لا وجود له.

ولهذا قال عليه السلام «وأيضاً هو مُتَلاَشٍ» أي يؤول إلى العدم «لأنه إمّا موجود، أو معدوم، أوْ لاَ موجود ولا معدوم ليس الثالث» أي القسم الثالث وهو لا موجود ولا معدوم «إذ لا واسطة بين الوجود والعدم، ولا الثاني» وهو المعدوم «إذ لا تأثير للمعدوم والأول» أي القسم الأول وهو الموجود «إمّا قديم أو محدث أوْ لاَ قديم ولا محدث ليس الثالث إذ لا واسطة إلاّ العدم ولا تأثير له كما سبق ولا الثاني» وهو المحدث «لأنه» أي المقتضي «مؤثر في صفات الله بزعمهم» أي البهشمية «فيلزم أن تكون صفات الله تعالى محدثة لحدوث مؤثرها وسيأتي بطلان ذلك إن شاء الله تعالى، مع أنهم لا يقولون بذلك وحاشاهم ولا الأول» وهو كونه قديماً «لأنه يلزم أن يكون قديماً مع الله تعالى الله عن ذلك وسيأتي بطلانه، مع أنهم لا يقولون بذلك

وحاشاهم» عن القول به.

واعلم: أن بعض المعتزلة قد وسّع القول في المؤثرات وصنف فيها كتباً مستقلّة واصطلح فيها على أشياء لا تُعقل ولا دليل عليها من كتاب ولا سنّة ولا عقل، وأصل هذه التوغلات من الفلاسفة.

قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل:

واعلم: أن كل مادة الشكوك والشبهات في جميع الملل والأديان الكفرية المخالفة لملّة الإسلام هي الفلسفة، فهم منشأ كل زيغ وأهل كل ضلالة.

«وقد اصطلح» أي اصطلح أهل التّوغّل في الفكر الخارج عن حَدّ العقل «على إثبات أمور لا تُعقل غير ما تقدم ذكره، وهي طبع الطبايعي» فإن الطبع الذي زعموه مؤثراً غيرُ معقول، «وكسب الأشعري» أي الواحد من الأشاعرة حيث قالوا: إن الفعل من العبد مخلوق لِلَّهِ كَسْبٌ للعبد «وطفر النّظّام» وهو كون الكائن في مكانٍ بعد كونه في مكان آخر من دون قطع مسافة لا في الأرض ولا في الهواء، والطَّفْرُ في اللغة الوثب في الإستوى وإلى أعلى، والطّمْرُ الوثب من أعلى إلى أسفل «ومزايا أبي الحسين البصري» لعل الإمام عليه السلام إنما خصّ أبا الحسين بنسبة المزايا إليه تبعاً لمن سمّاه بذلك، لقوله: إن لِلَّهِ تعالى بكونه عالماً ونحوه مزيّة ونفى أن يكون له بها صفة وإلاّ فلا فرق بين المزايا والأحوال والأمور إلاّ مجرد الاصطلاح، لأنها كلها لا هي الله ولا غيره ولا شيء ولا لا شيء[1]، إلاّ أن أبا الحسين ومن تبعه لا يثبتون المزيّة إلاّ في العالميّة والمدركية فقط على ما حكاه عنهم الإمام يحيى عليه السلام.

قال النجري: اعلم: أن الصفة والحال والمزية في الاصطلاح بمعنى واحد، وربما استعملت المزية وأريد بها غير الصفة كما يقول أبو الحسين ومن يقول بقوله: إن لِلَّهِ تعالى بكونه قادراً وعالماً وحيّاً ونحوها مزايا ونفى أن

---

(١) يعني عندهم ثمت.

تكون له بها صفات، ومن ثَمَّ سُمِّيَ هو وأصحابه أصحاب المزايا انتهى.

«وعرض لا محل له» وهي الإرادة في حقه تعالى التي زعم بعض المعتزلة أنها عرض «لا محل له» وكذلك الفناءُ كما سيأتي إن شاء الله تعالى، «وحركة لا هي الله ولا هي[1] غيره» وهي الإرادة أيضاً عند هشام بن الحكم ومتابعيه «ومعاني لا هي الله ولا هي غيره» وهو قول بعض الأشعرية في صفات الله تعالى «و» إثبات جوهر «غير مانع للحيِّز من ثلاث جهات دون الرابعة» فإنه يمنع منها وهو قول بعض المعتزلة في الجوهر الفرد.

أما مذهب العترة عليهم السلام: فكل شيءٍ يشغل الجهة ويحله العرض فهو جسم سواءٌ كان مما يُدرك ويُرى لكثافته أو لا يُدرك لقلته أو للطافته.

وقد ردَّ قول المعتزلة الإمام الحسين بن القاسم العياني عليه السلام في كتاب نهج الحكمة: أبلغ رَدّ وقد ذكرناه في الشرح[2].

«وثابت غير موجود» وهذا قول بعض المعتزلة في ذوات العالَم فقالوا هي ثابتة في العدم لا موجودة في القِدَم «وأمور لا توصف بالحدوث ولا القِدَم ولا الوجود ولا العدم» وهذا قول بعض المعتزلة في صفاته تعالى أنها أُمور زائدة على ذاته لا هي الموصوف ولا غيره ولا حديثة ولا قديمة ولا موجودة ولا معدومة وهي المزايا[3] على ما سبق.

قال عليه السلام في الإشارة إلى تشبيه هذه الأقوال الباطلة المحالة بمخض الماءِ الذي لا يفيد شيئاً «ولله القائل»:

«وبعض القول ليس له عِناج كمخض الماء ليس له إتاءُ»

أي ليس له زُبْدٌ، وهو لقيس به الخطيم، وقيل: للربيع بن أبي الحقيق اليهودي، من أبيات له.

والعنج بالتحريك، والعناجُ في الدَّلْوِ العظيمةِ حبلٌ أو بطانٌ يُشَدُّ في أسفلها ثم يُشَدُّ إلى العراقي فيكون عوناً لها وللوذم، فإذا انقطعت الأوذام

---

(١) (أ) ناقص هي الثانية.

(٢) كتاب مهج الحكمة فلن تمت. (٣) (ب) كالمزايا.

أمسكها العناج، فإذا كانت الدّلْوُ خفيفةً فعناجها خيط يشد في إحدى آذانها إلى العرقوة.

وقَوْلٌ: لا عناج له: إذا أُرسل على غير رويّة، والمصدر العنج بسكون النون وفتح العين.

والأتو بفتح الهمزة الزبد، يقال للسقاء إذا مخض وجاء الزبد جاء أُتوُهُ، ولفلان أَتْوٌ أي عطا. ذكر هذا في الصحاح.

(فصل)

«والحد لغةً» أي في لغة العرب «طرف الشيء» يقال: هذا حدُّ كذا أي طرفه «وشفره نحو السيف» وهي شباته[1] وشفرة السيف حدّه، والشفرة بالفتح السكين العظيم «والمنع» يقال: حدَّه أي منعه ومنه سُمِّيَ الحاجبُ حدَّاداً، والحدُّ أيضاً الحاجز بين الشيئين، «و» حقيقته «في الاصطلاح» أي في اصطلاح أهل العلوم: «قول يشرح به اسم» أي يُبَيِّنُ بلفظ أوضح «أو يتصوَّر به ماهيَّة» أي يطلب منه ارتسام صورة ماهيّة المحدود في الذهن وهذا في غير الباري تعالى لأنه يستحيل تصوُّره جلَّ وعلاً.

«فالأول» وهو ما يُشرح به اسم «نحو قوله تعالى» حاكياً عن موسى عليه السلام حيث قال: ﴿رب السموات والأرض وما بينهما﴾ «أي هو رب جميع الأجناس التي هي السموات والأرض وما بينهما» ﴿إن كنتم موقنين﴾[2] «في جواب فرعون» حين قال لموسى صلوات الله عليه ﴿وما رب العالمين﴾[3] «أيْ: أيُّ جنس رب العالمين» أجِنِّيٌّ أم إنْسِيٌّ أم غير ذلك من الأجناس المتصوَّرة فأجابه بما حكاه الله سبحانه تنبيهاً على أن ذاته تعالى مخالفة لجميع الأجناس، وأنه لا يُعرف إلاّ بأفعاله وأنه لا يتهيَّأ تصوُّره.

«والثاني» وهو ما يُتصوّر به[4] ماهيّة «نحو قولهم» أي قول المصطلحين

---

(١) الشَّبَاةُ من السيف قدر ما يُقطع به: وحَدُّ كل شيء تمت قاموس ومنجد.

(٢) الشعراء (٢٤).

(٣) الشعراء (٢٣). (٤) (أ) ما يتصور ماهيته.

على استعمال الحدود إذا أرادوا حدَّ الإنسانِ «الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ» وهو أي[1] الحد مركب من جنسٍ وفصل، فالجنس لفظ حيوان، والفصل قوله ناطق، وقد يحتاج إلى فصلين أو ثلاثة على حسب الحاجة.

وأول من ابتدع هذه الحدود الفلاسفة ثم تبعهم على ذلك الأشعرية بأسرهم وكثير من غيرهم «ويرادفه» أي يرادف الحد «لفظ الحقيقة والماهيّة» أي حد الشيء وحقيقته وماهيّته شيء واحد «إذا عرفت ذلك فحدّ بعض المتكلمين» أي بعض أهل علم الكلام «للذات» أي مطلق الذات بقولهم حقيقة الذات هي ما يصح العلم بها على انفرادها ونحو ذلك «وكذلك حدّهم أيضاً «نحو موجود» أي مطلق الموجود ونحوه كالقادر والعالم والحي إذا أُريد بها الباري تعالى وغيرها «بالمعنى الثاني» من مَعْنَيَي الحد وهو ما يتصوّر به ماهيّة «لا يصح لأنّ الله تعالى لا يصح تَصَوُّرُهُ لما يأتي إن شاء الله تعالى» في ذكر صفاته، قلت: وكذلك بالمعنى الأول إن قصد به مشاركة شيء له تعالى في اسم المحدود لما يأتي إن شاء الله تعالى «فليس» الحد إذاً «بجامع» لكل موجودٍ ولكل ذاتٍ لخروج الباري تعالى من المحدود، «وقولهم» أي أهل الحدود «في حد» العالِم» هو «من يمكنه إيجاد الفعل المحكم لا يصح بالمعنيين معاً» وهما شرح الاسم أو تصوّر الماهيَّة «لما مرّ» من أنه تعالى لا يصح تصوره «ولدخول نحو النحلة» أي النحلة ونحوها ككثيرٍ من الطيور إن أُريد به المعنى الأول «لأنه يمكنها إيجاد الفعل المحكم» على حدٍ لا يتمكن منه الإنسان وهو تقدير بيوت شمعها وترصيفها» له على الصفة المعلومة وكذلك بيوت كثير من الطيور وغيرها «فليس» حدهم «إذاً بمانع» من دخول غير المحدود فيه.

قال عليه السلام: «فإن قيل: فما شرحه» أي شرح العالِم أي إيضاحه بلفظ أوضح؟

«قلت: هو من يمكنه إحكام الأشياء المتباينة» أي المختلفة كُلٌّ منها على حِدَةٍ ونظمها على وجه الإحكام «وتمييز كل منها بما يميِّزه» عن غيره «أو من أدرك الأشياء إدراك تمييز وإن لم يقدر على فعل محكم» يعني أنه من أمكنه

---

(١) (أ) ناقص أي الحد.

إحكام الأشياء المتباينة وتمييزها فهو عالم، وكذلك من أدرك تمييزها وإحكامها أي علمه فإنه يسمّى عالماً وإن لم يقع منه الفعل المحكم، إمّا لعجزٍ أو لاختياره ترك الفعل أو غير ذلك.

قلت: وهذا في المخلوق واضح.

وأما مشاركة الخالق جل وعلا للمخلوق في هذا الحد سواءٌ أُريد به شرح الاسم أوْ لاَ فلا يصح لأنّ المخلوق يعلم بعلمٍ والخالق جل وعلا يعلم لا بعلمٍ، فالخالق العالم على الحقيقة، والمخلوق مُعَلَّمٌ على الحقيقة وعالم على المجاز، ولا تجتمع الحقيقة والمجاز في حدٍ سواءٌ أُريد به شرح الاسم أو تصوّر الماهيّة وقد استوفينا ذلك في الشرح.



«كتاب التَّوحيد»

هذا ابتداء المقصود من الكتاب، والتوحيد في اللغة ليس إلاَّ نفي الثاني كما سيأتي الآن، إلاَّ أنه قد صار بالاصطلاح موضوعاً للعلم بالله تعالى وصفاته الذّاتية والفعلية وما يحق له تعالى من الأسماء والصفات الحسنى وما يستحيل عليه ونحو ذلك.

«التوحيد[1] هو لغة» أي في لغة العرب «الإفراد» ومنه وَحَّدَ الشجرة إذا قطع أغصانها ولم يترك إلاّ واحداً.

والتوحيد أيضاً نوع من التمر مختار، قال المتنبي:

يترشفن من فمي رشفاتٍ ... هن فيه أحلى من التّوحيد

«واصطلاحاً» أي في اصطلاح أهل علم الكلام «ما قال الوصي» أمير المؤمنين «عليه السلام» لمن سأله «التّوحِيدُ أن لاّ تتوهمه والعدل أن لاّ تتهمه» وصدق عليه السلام فإن توحيد الله سبحانه لا يمكن إلاّ بأن لاّ يتوهمه الإنسان ولا يتصوّره ولا يتطرق إليه بشيءٍ من خواطره بتكييفٍ ولا تمثيلٍ لأنّ كلّما تصوره الوهم أو تخيله فهو مخلوق مجعول وما كان كذلك فليس بواحدٍ إذ قد شاركه غيره في كونه مخلوقاً مجعولاً.

---

(١) (أ) ناقص التوحيد.

(فصل)

«وَالعَالَمُ مُحْدَثٌ» لمّا كان الدليل على الله تعالى هو صنعه وجب ذكر أدلة حدوث العالم قبل كل شيء.

والعالم عند الموحِّدين، له معنيان: الأول وهو المراد هنا أن يُراد به جملة ما يعقِل وما لا يعقل من السموات والأرض وما بينهما.

والثاني: أن يُراد به ما يعقل خاصّة كالملائكة والجنّ والإنس.
وَاحِدُهُم عَالَمٌ ويقال لأهل كل عصر عَالَم.

وأول ما خلق الله سبحانه هو الهوى الذي هو مكان لا في مكان وهو جسم لطيف يتحرك ويسكن ذكره السيد حيدان عن العترة عليهم السلام قال: واستدلّوا[1] على ذلك أن أول خلق خلقه الله تعالى يجب أن يكون وجوده مقارناً لوجود الهوى.

قال الحسين بن القاسم عليه السلام في كتاب المعجز الدليل على حدوث الهوى أنه لم يخل من الزمان طرفة عينٍ ووجدنا الزمان محدثاً وهو حينئذٍ سكون الهوى فعلمنا أن ما لم ينفك من المحدَث ولم يوجد إلّا بوجوده أن سبيله في الحدث كسبيله.

فإن قال قائل: وما الدليل على حدوث الزّمان؟
قيل له: ولا قوة إلّا بالله: إن كل ساعةٍ منه لها أول وآخر... إلى آخر كلامه عليه السلام.

وقال أبو الهذيل: بل الهوى مكان للجسم وليس بجسم.
وقيل: ليس بشيء.

وقال الإمام المهدي عليه السلام: والحجة لنا على أنه جسم إدراكه عند الحركة وملؤه الظروف وإحساسه في المخاريق.

واعلم: أن مذهب أئمة العترة عليهم السلام: أن جميع ما يُشاهَد من

---

(١) (ض) واستدلوا بذلك.

العالم لا يخلو من أن يكون محلاً لغيره أو حالاً في غيره، فالمحل هو الجسم والحالُّ هو العرض، والعرض صفة والجسم موصوف، ومن المعلوم بالمشاهدة استحالة وجود جسم خالٍ عن عرضٍ ووجود عرضٍ لا في محلّ «خلافاً لبعض أهل الملل الكفرية» وهم الدَّهرية بفتح الدال نسبة إلى الدهر لقولهم بقدمه، والدهر هو حركات[1] الأفلاك.

فأما الدُّهري بضم الدال فهو الرجل الذي كبُر سنُّه وتطاول عليه الدهر، وكلامهم في قدم العالم إنما هو في الأجسام أنفسها وأما تراكيبها فلا خلاف في حدوث الأكثر منها.

وقال القرشي: اتفق الناس على أنه لا بد للعالم من مؤثرٍ مّا.

ثم اختلفوا:

فقال أهل الإسلام والكتابيون والبراهمة وبعض عباد الأصنام: إنه فاعل مختار، وبه قالت المطرفية لكن زعموا أنه لا يؤثّر إلّا في الأصول الأربعة التي هي: الهواء والماء والأرض والنّار.

قال: وقال أهل الإلحاد: إنه مُوجِبٌ ثم اختلفوا:

فقال أهل النجوم: التأثير لها ولحركاتها فقط ولم يثبتوا غير ذلك.

وقالت الدهرية: التأثير للدهر وهو قريب من الأول إذ المرجع بالدهر إلى حركات الأفلاك.

وقال الطبائعية بالطبع.

وقالت الباطنية: إنَّ ذات الباري تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، علّة قديمة صدر عنها السّابق، وصدر عن السّابق التّالي وعن التالي النفس الكلية.

وقالت الفلاسفة: المؤثر في العالم علّة قديمة صدر عنها عقل واحد ثم تكثّر هذا العقل. إلى غير ذلك من الأقوال الباطلة التي هي سبب لكل غالٍ ومنها تفرعت كل بدعة باطلة.

قال في المعراج: ومثل ما ذكره القرشي ذكره قاضي القضاة حيث قال:

---

(١) (ض) حركة.

لا يوجدُ من قال بنفي المؤثر في العالم جملةً وتفصيلاً.

وقال: إن القول بنفي المؤثر جملة يشبه مذهب السوفسطائية، خلا أنه حدث جماعة من الورّاقين وضعوا مقالة لم يذهب إليها أحد قالوا: بأن العالم قديم ولا مؤثر فيه، ونصر هذا القول المتزندق ابن الراوندي، قال: وهكذا ذكر الفقيه حميد وابن الملاحمي.

قال: والذي عليه الجمهور أن الخلاف واقع فيه جملة كما أنه واقع فيه تفصيلاً، وأن من الناس من لم يثبت مؤثراً قط فقد روى نَفْيُ المؤثر عن الملحدة والدهرية والفلاسفة المتقدمين والطبائعية.

وقال القاضي: لم ينف الفلاسفة الْقُدَمَا إلاّ المؤثر المختار دون الموجب انتهى. «لنا» على حدوث العالم أدلة كثيرة عقلية وسمعية مثيرة لدفائن العقول معلومة لجميع العقلاء.

منها: «قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماءٍ فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[1].

«بيان الاستدلال بها: أمّا السموات والأرض» التي بدأ الله بذكرهما لكونهما أعظم المخلوقات في طريق الاعتبار وأبينها ولكونهما محلاً لِلّيلِ[2] والنهار وغير ذلك «فإذا نظرنا في خلقهما فوجدناهما لم ينفكا عن إمكان الزيادة والنقصان» أي لم يفارقا إمكان الزيادة والنقصان أي يحكم العقل بأنه يمكن الزيادة فيهما والنقصان منهما لأنهما من جنس الزيادة والنقصان فكما جاز وجودهما، ووقع كذلك الزيادة عليهما والنقصان منهما لا يستحيل إمكانه بل هو ملازم لهما «وكذلك التحويل والتبديل والجمع بينهما وتفريق كل منهما» أي يحكم العقل بأنهما لم ينفكا عن إمكان ذلك لأن الذي تعلّقت قدرته بإيجادهما

---

(١) البقرة (١٦٤).
(٢) (أ) محل الليل.

ووضعها في موضعها تعلّق قدرته أيضاً بالتحويل والتبديل والتفريق والجمع، وهذا الإمكان ملازم لهما، وليس ذلك إلاّ لكونها مقدورين، ولا يكونان مقدورين إلاّ بعد تقدم القادر عليهما إذ لو لم يكونا مقدورين لم يحكم العقل بإمكان ذلك كله ولم يعقله العقلاء بيانه قوله عليه السلام «فهما مع ذلك الإمكان إمّا قديمتان» لا أول لوجودهما «أو محدثتان» قد سبقهما العدم ومحدثهما ولا ثالث لهذه القسمة تعقل «ليس الأول» وهو أن يقال هما قديمتان، «لأنّا قد علمنا ضرورة أنها لا يُعقلان، منفكتين عنه» أي عن ذلك الإمكان لمعرفتنا بأن لهما حدوداً، وكل ذي حدّ لا يختلف العقلاء في تعلق قدرة القادر عليه بالزيادة والنقصان ونحوهما، «وكل ذي حالةٍ لا يعقل منفكّاً عن حالته» تلك التي لم يعقل إلاّ عليها فإنه «يستحيل ثبوته منفكاً عنها» أي عن حالته التي لم يعقل إلاّ عليها لأنها حالة لازمة له «كالعمارة» وهي ضم الأحجار بعضها إلى بعض فإنه «يستحيل وجودها منفكّة عن إمكانها» أي إمكان العمارة فإنها لا تُعقل إلاّ ممكنة وما ذاك إلاّ لتقدم صانعها عليها وكونها مما يتعلق[1] به قدرته «وكالمستحيل» من الأشياء فإن له حالة وهو كونه لا يمكن وجوده «فإنه يستحيل تخلّفه عن عدم إمكانه» لأنه لا يُعقل إلاّ لازماً لعدم الإمكان كوجود الليل والنهار في وقت واحد، واجتماع السواد والبياض في محل واحد، فلو كانتا «قديمتين لكانتا قد تخلّفتا عن ذلك الإمكان، لأن الإمكان لا يكون إلاّ مع التمكن منها» أي من الزيادة والنقصان والتحويل والتبديل ونحو ذلك.

والتمكن من ذلك «لا يكون إلاّ بعد صحة الفعل» لأنه لو كان الفعل لا يصح وقوعه لما حكم العقل بالإمكان ولا التمكن.

«وصحة الفعل لا يكون إلاّ بعد وجود الفاعل وما كان» من الأشياء «بعد وجود غيره فلا شك في حدوثه» إذ حقيقة المحدث ما سبقه عدمه أو غيره كما تقدم «ولزم حدوث ما توقف عليه» أي على ذلك الشيء الذي هو بعد غيره وهو صحة الفعل «من جميع ذلك» وهو وجود السموات والأرض وإمكان الزيادة والنقصان والتحويل والتبديل ونحو ذلك، لتوقف ذلك على

---

(١) (أ) تعلق.

صحة الفعل وقد ثبت حدوث صحة الفعل ولزم تخلفها عنه أي عن ذلك الإمكان «لو كانتا قديمتين» كما ذكرنا من قبل «وهو محال» أي تخلّفهما عن الإمكان «فثبت الثاني وهو حدوثهما».

إلى هنا نسخة أثبتها الإمام عليه السلام، وتوجد في بعض النسخ متأخرة، والنسخة الأخرى التي هي عوض عنها قوله عليه السلام: «فذلك الإمكان إمّا قديم أو محدث، ليس الأول لأن الإمكان لا يكون إلاّ مع التمكن» من الفعل «والتمكن لا يكون إلاّ عند أن يصح الفعل والفعل لا يصح إلاّ بعد وجود الفاعل ضرورة، وما كان بعد غيره فهو محدث، فثبت الثاني وهو حدوثه» أي حدوث الإمكان «ولزم حدوث لازمه» وهو السموات والأرض وما بينهما لأن ذلك لازم للإمكان والإمكان لازم له وانفكاك الملازمة محال كما سبق ذكره.

قال عليه السلام: «وأيضاً» أي يرجع رجوعاً إلى الاستدلال بدليل آخر من آض[١] أي رجع فنقول «هما» أي السموات والأرض مختلفتان في الشكل والهيئة والارتفاع والانخفاض، وكون إحداهما للنبات وأرزاق المخلوقات، والأخرى مجرى الفَلَك والنجوم والشمس والقمر ونحو ذلك.

فاختلافهما لا يخلو إمّا أن يكون للعدم أي أثر فيه العدم، أو لعلّة كما يزعم مثبتوها إن قدِّرت وفُرضت فرضاً على استحالة تأثيرهما[٢] كما سبق، أو لفاعلٍ مختارٍ، ليس القسم الأول وهو العدم لأن العدم لا تأثير له عند العقلاء، ولا هو الثاني وهو العلة المفروضة المقدَّرة لأن تأثير العلة تأثير إيجاب بزعمهم أي بزعم من زعم أن العلل تؤثر كما سبق ذكره عنهم.

«فلو كان كذلك» أي لو كان المؤثر هو العلّة «لوجب» أي لجاز «أن تكون السمآءُ أرضاً والعكس» أي الأرض سمآءً، «و» لجاز أن تكون «السفلى من السموات عُلْيا والعكس» إذ ما جعل إحداهما أرضاً والأخرى سماءً ونحو ذلك» كالسفلى عليا والعكس «بأولى من العكس لعدم الاختيار» من المؤثر كما

(١) يعني أنه مصدر مشتقٌ من آض تحت قواعد إعراب.
(٢) (ب) تأثيرها.

تقدم، فثبت أنه أي الاختلاف المذكور لفاعل قادرٍ حيّ مختارٍ حكيم عليم.

وأيضاً: فإنا وجدنا في تضادّ الظلمة والنور واختلاف الليل والنهار من الحكمة الباهرة والنعمة الشاملة لجميع الخلق[1] البالغة ما يضطر ذوي العقول أن ذلك لفاعل مختار قاصد للحكمة والنعمة.

وإذا تأملت العالم وجدته كالبيت المبني المعتد فيه جميع عَتَادِهِ فالسماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة[2] كالبساط والنجوم منضودة معلّقة كالقناديل، والجواهر مخزونة في معادنها التي جُعلت لها كالخزائن والإنسان كالملك المخول لجميع ما في البيت من ضروب النبات والحيوانات وهي مهيأة كلها مصروفة في مصالحه معدَّة لمنافعه.

فكِّر في لون السماء وما فيه[3] من صواب التدبير فإن هذا اللون أشد الألوان موافقة للبصر وأعون على تقويته.

ألا ترى أن من صفات الأطباء لمن أصابته آفة أضرّت ببصره: أن يُدْمِنَ الاطلاع في الماء والخضرة ويجعل تلقاء عينيه إجّانَةً خضراء فيها ماء فانظر كيف جعل أديم السماء بهذا اللون الأخضر الذي يضرب إلى سواد ليمسك البصر المتقلب فيه المُدمِنَ على رؤيته.

فكِّر في طلوع الشمس وغروبها لإقامة دَوْلَتَيِّ الليل والنهار فلولا طلوعها لبطل أمر العالم كله، فكيف كان الناس يسعون في معايشهم ويتصرفون في أمورهم والدنيا مظلمة عليهم، وكيف كانوا يتهنئون الحياة[4] مع فقدهم النور ولذته وروحه[5]، فالأرب في طلوعها ظاهر يستغني بظهوره عن الإطناب فيه.

ولكن تأمل المنفعة في غروبها فإنه لولا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار ولا راحة مع عظم حاجتهم إلى ذلك لراحة أبدانهم وجموم حواسهم

---

(١) (ض) الخلائق.

(٢) (ض) مبسوطة.

(٣) (أ) فيها.

(٤) (أ) بالحياة.

(٥) (ض) وروحته

وانبعاث القوة الهاضمة للطعام وتنفيذ الغذاء إلى الأعضاء بل[1] كان الحرص يحمل بعض الناس من أهل الحرص على مداومة العمل ومتابعته لتكثر منافعهم واكتسابهم فيضر ذلك بقواهم وبأجسادهم، فإن كثيراً من الناس لولا جثوم هذا الليل عليهم بظلمته لما هدأوا عن العمل رغبة في الكسب ولا قرّوا وربما أداهم ذلك إلى التلف.

ثم كانت الأرض تَحْمَى بدوام شروق الشمس عليها واتصاله بها حتى يحرق[2] كل ما عليها من حيوان ونبات إلى غير ذلك من المصالح والمنافع فصار النور والظلمة على تضادهما متعاقبين على مصلحة الخلق وقوام العالم ومنفعتهم.

وأما منافع ما بثّ الله سبحانه في الأرض والسماء من الخلق العجيب من صنوف الحيوانات وأنواع الثمار والنبات ومسير الشمس والقمر في البروج وتعاقبهما فوجه الحكمة فيه واضح، وسبوغ النعمة فيه للمخلوقين ظاهر لأولي البصائر، وجميع ذلك لا يكون إلّا بتدبير مدبّر حكيم مختار وهو الله جل وعلا شأنه «فتبارك الله أحسن الخالقين» «ولزم تقدمه» أي ذلك الفاعل «ضرورة عدم اختياره وعدم صحة كونه فاعلاً لولا تقدمه» أي لأجل أنه يعلم بضرورة العقل أنه لو لم يتقدم الفاعل على فعله لكان غير مختار وغير فاعل وقد ثبت كونه فاعلاً مختاراً فثبت تقدمه.

«وأيضاً هما» أي السموات والأرض وهذا دليل ثالث «كالمبنيات» من الدور والقرى مما يعمله[3] البشر ويضم بعضه إلى بعض «إذ لم تثبت[4] الزيادة والنقصان والتحويل والتبديل والجمع والتفريق في المبنيات إلّا لأنها محدثة» مقدورة لقادر متقدّمٍ عليها إذ لو كانت قديمة لاستحال الإمكان فيها.

«والفارق» بين السموات والأرض والمبنيات التي يبنيها البشر في وجه العلّة «معدوم» ودليل القياس العقلي مفيد للعلم وهو الحجة العُظْمَى التي احتج

(١) (ض) ثم كان.
(٢) (أ) تحرق.
(٣) (ض) يفعله.
(٤) (أ) تمكن.

بها الله تعالى على من جحد وكفر حيث قال عز وجل: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ..﴾ الآية[1].

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى..﴾ الآية[2].

«وأما غيرهما» أي غير السموات والأرض «مما ذكر في سياق الآية» المتقدم ذكرها «فحدوثه مُدرَك ضرورة» أي بضرورة العقل أي بالعيان والمشاهدة والعلم الذي لا يحتاج إلى نظر واستدلال بل عُلِمَ بالضرورة أنه كان بعد إن لم يكن «فحدوث العالم لا يخلو إمّا أن يكون لفاعل أو لغيره» ممّا[3] زعم أنه يؤثر كالعلّة ونحوها «أو لا لفاعل ولا لغيره ليس الثالث لأنّ تأثيراً لا مؤثر له محال» يُعرف بضرورة العقل وبذا أي بكونه محالاً «يعرف بطلان قول عوام الملحدة إن الدجاجة والبيضة محدثتان ولا محدث لهما»، وكذا قولهم في الحوادث اليومية، ويكفي في بطلان قولهم كونه جحداً للضرورة فإن العقلاء يحكمون بفطرة عقولهم أن المحدث لا بدّ له من محدث، وأن الأثر لا بد له من مؤثِّر «و» بذا يعرف أيضاً بطلان «قول ثمامة» بن الأشرس من المعتزلة إنّ «المتولد» من الأفعال «حدَثٌ لا مُحدِثَ له» وسيأتي تحقيق قوله وإبطاله إن شاء الله تعالى «وإلّا» أي وإن لم يكن تأثير لا مؤثر له محال عند العقلاء «لزم أن يوجد بناءٌ بلا بانٍ وهو» محال فثبت أن المحدَث لا بدَّ له من مُحدِثٍ، ولا الثاني وهو كون المؤثر في العالم علّة أو نحوها مّما زعم تأثيره وإن كان في الحقيقة غير مؤثر «إذ لا تأثير لغير الفاعل كما تقدم في فصل المؤثرات فثبت أنه» أي حدوث العالم «لفاعل» أحدثه وصنعه واخترعه من العدم المحض بعد أن لم يكن شيئاً وهو الله رب العالمين.

«قالوا» أي من خالف في حدوث العالم من الفلاسفة وغيرهم «تعلُّق القدرة به» أي بالعالم «في حال عدمه محال، قلنا: بل محال أن تتعلق القدرة» من الفاعل «بالموجود» إذ هو بعد[4] وجوده مستغن عن المؤثر.

---

(١) يس (٧٨).

(٢) الواقعة (٦٢).

(٣) (ب) كما زعم.

(٤) (أ) حال وجوده.

«وإنما تتعلّق» القدرة «بالمعدوم لتحصيله» أي لإيجاده لأنّ المقدور لو كان حاصلاً عند تعلّق القدرة به لتحصيله [كما ذكرتم] لأغنى[1] ذلك أي حصوله عن تعلّق القدرة به فيبطل[2] ما زعمتموه قالوا: دليلنا: العمارة فإنها تعلّقت القدرة بالحجارة للعمارة والحجارة موجودة حال العمارة.

قلنا: الحجارة ليست العمارة وإنما هي من جملة آلة العمارة لأن العمارة هي ضم الأحجار بعضها إلى بعضٍ على الصِّفة المخصوصة، فتعلق القدرة بالعمارة إنما كان حال عدمها أي عدم العمارة بواسطة الآلة التي هي الحجارة ونحوها.

قالوا: العمارة هي نفس الحجارة وإنما كانت العمارة كامنة في نفسها أي في نفس الحجارة.

«قلنا»: هذا هو المحال الذي لا يخفى على أهل العقول لأن كون[3] الشيء كامناً في نفسه لا يُعقل لأنّا نعلم بضرورة العقل أنّا لو فتّشنا الحجارة وكسّرناها لم نجد فيها الدور والبيوت.

واعلم: أن كثيراً من المتأخرين يعتمدون في حدوث العالم على دليل الدعاوى وتقريره بأربعة أُصول:

أحدها: أنّ في الجسم عرضاً غيره. **ثانيها**: أن ذلك العرض محدث. **ثالثها**: أن الجسم لم يخل منه ولم يتقدّمه. **رابعها**: أن ملازمته إياه يستلزم حدوثه.

أما إثبات الأصل الأول وهو: أن في الجسم عرضاً غيره: فإنه معلوم بالضرورة لأنّ كل عاقل يفرق بين المجتمع والمفترق والمحترك والساكن تفرقةً ضروريةً لا تندفع بشكٍ ولا شبهةٍ.

والمراد بالعرض: الصفة اللاّزمة للجسم كالاحتراك والسكون والاجتماع

---

(١) (أ) لأغناه.

(٢) فبطل.

(٣) (ب) لأن كمون الشيء في نفسه لا يُعقل.

والافتراق ونحو ذلك، لا الكون الذي هو المعنى الذي يزعمه بعض المعتزلة كما سيأتي ذكره قريباً إن شاء الله تعالى.

قال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام: ولا خلاف عند أهل البيت عليهم السلام في العرض وثبوته وأنه مدرك إلّا الحركات.

قلت: الحركة مدركة بحاسة البصر لأنّ الحركة هي مرور الجسم في الهوى والسكون ضدّه وهو استقراره وقتاً فصاعداً، والاجتماع عدم تفرقه والافتراق ضدّه، وهو مدرك.

ولعله عليه السلام يريد بالحركات المعاني التي زعموها مؤثرة فإنها غير مدركة والله أعلم.

قال: وقالت المطرفية: الأعراض كلُّها تُعلم ولا تُدرك بالحواس.

وقالوا: هي لا تَحُل ولا تُحَل ولا تُتوهم وأثبتوها شيئاً.

وقالوا: لا يُرى اللّونُ لكنه يُعلمُ، ولا يُسمع الصَّوتُ لكنه[1] يُسمعُ الجسم المصوت ولا يُدركُ عندهم الطعم ولا الرائحة ولا الحرارة ولا البرودة ولا الألم لكن تُدركُ الأجسام وتُعلمُ الأعراضُ انتهى.

قلت: وروي عن الأصم من النواصب، وحفص الفرد من المجبرة وهشام بن الحكم من الروافض وغيرهم: أنه لا عرض في الجسم وأنكروا ما يُعلم ضرورة، وهؤلاء هم المعروفون بنفاة الأعراض.

وقيل: إنهم لا ينفون الصفات إذ هي ضرورية، ولكنهم ينفون المعاني التي ذهب[2] إليها بعض المعتزلة وهي الأكوان ونحوها.

وقد عدّ القرشي وغيره الأعراض اثنين وعشرين جنساً وهي:
الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والشهوة، والنفرة، والحياة، والقدرة، والفناء، والأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام، والاعتقادات، والإرادات،

---

(١) (ض) ولكنّه.
(٢) (ب) ذهبت.

والكراهات، والظنون، والأفكار.

قالوا: وتنقسم إلى مُدرَكٍ وهي الخمسة الأُول والصوت والألم، وغير مُدرَكٍ وهو سائرها.

وتنقسم أيضاً إلى مقدور لِلّه فقط وهي الاثنا عشر الأُول.
وإلى مقدور للعباد أيضاً وهي العشرة الباقية.

قالوا: وتنقسم أيضاً إلى ما لا يوجب وهي المدركات، وإلى ما يوجب وهو سائرها.

وتنقسم أيضاً إلى باقٍ وهو ما عدا الصوت والألم من المدركات والرطوبة واليبوسة والحيوة والقدرة والكون والتأليف واللأزم من الاعتمادات وغير باقية وهو سائرها[1]، إلى غير ذلك من القسمة. انتهى ما ذكره القرشي. ومرادهم بالباقي ما يبقى وقتين فصاعداً.

قلت: وعدَّ الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام الضِّيآء والظلمة من جملة الأعراض.

وأرادوا بالفناءِ ما زعموه من أنه عرض يخلقه الله لإفناءِ العالم مضادٌّ له وسيأتي إبطاله إن شاء الله تعالى.

وأرادوا بالأكوان والعلم والقدرة المعاني التي زعموها في الأجسام الموجبة بزعمهم كنحو الحركة والسكون والعلم الموجب للعالميّة والقدرة الموجبة للقادريّة، وقد مرّ إبطالها في فصل المؤثرات.

وأيضاً: فإنا لا نجد طريقاً إلى العلم بالكون الذي زعموه مؤثراً في الحركة والسكون ونحوهما، وإنما نجد المؤثر فيها الفاعل لأن الطرق التي تُوصل إلى العلم بالأشيآء إمّا العقل أو الحواس الظاهرة أو إدراك النفوس أو دليل الشرع، فمن ادّعى علم شيءٍ من غير هذه الطرق فقد أحال وهذا الكون الذي زعموه لا يُدرك بأيها فبطل وجوده فضلاً عن تأثيره ثم نقول:

---

(١) (ب) وهي.

يستحيل أن يفعل العاقل فعلاً ولا يدركه بحسّ ولا غيره وإلّا فأوجدونا ذلك حتى يكون هذا الكون مثله.

وأما قولكم: إنه لا يقدر على صفات الذات إلّا من يقدر على الذات قياساً على الكلام فإنه باطل لأنّ الكلام صفة للمتكلم وليس بموصوف كما زعمتم، وهو من جملة الأعراض القائمة بالأجسام، وكونه أمراً أو نهياً أو خبراً لا يخرجه عن كونه صفة، كَلَوْنِ البياض والسّواد والصفرة ونحوها وكالطول والقصر، فإن جميع ذلك أعراض من صفات(1) الأجسام وهي معلومة معقولة لا تُعقل الأجسام إلّا عليها، وكذلك الاحتراك والسكون والاجتماع والافتراق صفات للجسم المحترك والساكن والمجتمع والمفترق وهي معلومة مدركة بالحسّ لا تقوم إلّا بالجسم ولا ينفك الجسم عنها وهي غير الجسم، والمؤثر فيها الفاعل، وأما التّحيُّز فهو نفس المتحيِّز. وكذلك الوجود هو نفس الموجود كما سيجيء إن شاء الله تعالى في فصل الصفات.

وأما قولهم: إن الصفات زائدة على الذات لا هي الموصوف ولا غيره ولا شيء ولا لا شيء فبطلانه لا يخفى على أهل البصائر كما سيجيء إن شاء الله تعالى في فصل الصفات.

قال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام في كتاب حقائق المعرفة:

وقد أجمع المتكلمون المتقدمون والمتأخرون على أن الحركة والسكون حالتان حادثتان إلّا أصحاب الأسطوان وهم بعض أتباع بلعام فإنهم زعموا أن العالم لم يزل متحركاً بحركاتٍ لا نهاية لها، وقالوا: لو ثبت لها أول وآخر لثبت حدوث العالم.

قال: والحجة عليهم أن كونه متحركاً بعد أن كان ساكناً يدل على حدوث(2) الحركة، وكونه ساكناً بعد أن كان متحركاً يدل على حدوث(2) السكون بالمشاهدة والعلم الضروري انتهى.

(1) (أ) أعراض صفات للأجسام.
(2) (أ) حدث.

فثبت أن الحركة والسكون مما يدرك بالمشاهدة.

والأصوات كما ذكرنا أعراض وشبحها الذي تحل فيه المتكلم في الابتداء والشجرة[1] التي خلق الله الكلام فيها، وبعده الهوى فطره الله سبحانه على حمل الأصوات والدخول بها في الآذان السّامعات فهو شبحها بعد انقطاع كلام المتكلم.

وقولهم إن الحياة من جملة الأعراض إن أرادوا بالحياة الرُّوح فالصحيح أنه جسم كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وإن أرادوا به غيره فليس في الحيِّ شيءٌ يُعقل يُسمَّى حياةً غير الروح وغير الجسم الحي والله أعلم.

وأما الأصل الثاني: وهو أن هذه الأعراض محدثة: فإنا نعلم بالضرورة حدوث الحركة بعد أن لم تكن وكذلك باقيها، وكذلك نعلم أنه ما من جوهر حاصل في جهة إلاَّ ويجوز انتقاله عنها، ولا ساكن إلاَّ ويجوز تحركه، ولا مجتمع إلاَّ ويجوز افتراقه، ولا مفترق إلاّ ويجوز اجتماعه لأنّ المُصحِّح لهذه الحُصُولات ليس إلاّ كونها أجراماً، والجُرمِيّة حاصلة في كل جوهر.

وأما الأصل الثالث: وهو أن الأجسام لا يجوز خلوُّها عن هذه الأعراض فمعلوم بالضرورة أيضاً لأنّ الأجسام لا تعقل إلاّ لازمة لهذه الصفات[2].

وأما الأصل الرابع: وهو أن ملازمة الأجسام للأعراض مستلزم لحدوث الأجسام فهو معلوم أيضاً، لما ثبت من ملازمة الجسم للعرض وعدم انفكاك العرض عنه، وذلك واضح فثبت حدوث العالم.

واعلم أنه لا خلاف بين المسلمين في حدوث العالم.

قال الإمام عليه السلام: ومعناه عند أئمة أهل البيت عليهم السلام وجماهير علماء الإسلام من المعتزلة وغيرهم: أنه لا ذوات قبل إحداثها وأن الله سبحانه هو الموجد لها والمذوِّت لها من العدم المحض، وقالت البهشمية، ومن

---

(١) (ض) أو الشجرة.

(٢) صوابه ملزومة تمت سيدي الحسين بن القاسم رحمه الله.

تابعها: إن ذوات العالم أشياء ثابتة في العدم وأن الله لم يخلقها شيئاً ولا يقدر على جعلها شيئاً، وليس لِلّهِ تأثير إلاّ في صفتها الوجوديّة، وهذه الصفة عندهم: أمر[1] زائد على ذات الموجود لا هي شيء ولا لا شيء، وأما الذوات فلا تأثير لِلّهِ بزعمهم في إثباتها وجعلها ذواتاً

ولنا عليهم ما ذكرنا من الأدلة العقلية والآيات القرآنية، انتهى كلامه عليه السلام.

(فرع)

«قال جمهور أئمتنا عليهم السلام» وهم القدماء منهم «والجمهور من غيرهم: وصفات العالم» من كونه موجوداً محدثاً متحيِّزاً تحله الأعراض ونحو ذلك، وكذلك صفات الأعراض من كونها قائمة بغيرها ومتنقلة وحالّة في غيرها ونحو ذلك «توصف بأنها محدثة» لأنها لم تتقدم الموصوف فكما يوصف العالم بأنه محدث فكذلك صفاته. وقالت «الأُموريَّة» وهم الذين يقولون: إن الصفات أُمور زائدة على الذّات، وقد عرفت أن الأُمور والمزايا والأحوال بمعنى واحدٍ وإنما هو مجرد اصطلاح في اختلاف العبارة، لأنها لا هي الموصوف ولا غيره، ولا شيء ولا لا شيء في الشاهد والغائب عندهم، وإنما هي اعتبارية كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

فقالوا: «الصفاتُ لا توصف رأساً»[2] لا صفات العالَم ولا صفات الله تعالى.

قلنا: إن أردتم بالصفات ما زعمتموه من الأُمور ونحوها الزائدة على الذات[3] التي لا هي الموصوف ولا غيره ولا شيء ولا لا شيء فهي إذاً عدم محض لأن ذلك لا يُعقل ولا يوجد.

وإن أردتم بالصفة الأعراض القائمة بالأجسام كما هو قولنا، وأن المراد

---

(١) (ض) أمور زائدة.
(٢) (أ) ناقص رأساً.
(٣) (ض) الذوات.

بأنها لا توصف أنه لا يقوم بها غيرها فتكون محلولة لأنه يؤدي إلى أن تكون موصوفة وهو قلب ذواتها وهو محال.

قلنا: ذلك مسلَّم في صفات الأجسام القائمة بها أي الحالّة فيها بمعنى أنا لا نجعلها موصوفة أي محلولة لأنه يؤدي إلى عكس حقيقتها وهو رجوع إلى قولنا، وبطل قولكم إن الصفات أمور زائدة على الذات لا هي الموصوف ولا غيره.

ثم نقول: وحينئذٍ ما المانع من أن نصفها بالوصف اللُّغوي، فنقول: إن صفات العالم محدثة لا بمعنى أن صفات العالم محلولة، وأما صفات الله تعالى فهي ذاته لا حالَّة ولا محلولة، فما المانع من أن نصفها بالوصف اللُّغوي فنقول صفات[1] الله سبحانه أسماء حسنى قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾[2].

وإن أردتم أن الصفات لا توصف «لِمَا يلزم من التسلسل» حيث وصفناها فيؤدّي إلى وَصْفِ وَصْفِها وتسلسل إلى ما لا نهاية له «أو» لِمَا يلزم من «التحكم» وهو إثبات فرق بين أمرين من غير دليل «حيث اقتصِرَ على وصفها» أي وصف الصفات «دون وصف وصفها» فهو باطل أيضاً بما أوضحه الإمام عليه السلام بقوله: «والجواب والله الموفق: أنه قد صح حدوثها لكونها لم تتقدم موصوفها المحدث» الذي هو العالم بل وجدت معه «فصح وصفها بأنها محدثة» مثله «إذ ذلك» أي كونها لم تتقدم موصوفها المحدث «دليل» على كونها محدثة «لا يُنكَر» أي لا ينكره أحد، والمعلوم أنه وصف لها بالحدوث وليس الوصف إلاَّ كذلك فلا تحكُّم» يلزم من ذلك إذ قد دل الدليل على صحة وصفها «ووصفها هو القول بأنها محدثة» كما ذكرنا «وكل قول محدث» بلا خلاف.

«فإن قيل فيه» أي في القول «بأنه محدث» أي إذا قلنا هذا قول محدث «فذلك وصف له محدث» لا ينكره عاقل، «وإن لم نقل إنه محدث فلا وصف

---

(١) (ض) فنقول إن صفات الله سبحانه.

(٢) الأعراف (١٨٠).

له حينئذٍ فلم يتسلسل» كما زعمتم.

قال عليه السلام: «والتحقيق أن ذلك» أي قولهم الصفات لا توصف «فرار منهم» عمّا لزمهم من ذلك القول واعتذار «كي لا يوصف ما ادعوا لِلّهِ» سبحانه «من الأمور الزائدة على ذاته تعالى التي هي صفاته تعالى»[1] كالعالمية والقادرية ونحوهما هل هي موجودة أو معدومة، قديمة أو محدثة كما سيأتي تحقيق قولهم في ذلك وإبطاله إن شاء الله تعالى.

«ثمّ لاَذُوا بهذا» أي اعتصموا بقولهم هذا إن الصفات لا توصف «ودفعوا به مَنْ ألزمهم وَصْفَهَا بالقِدَم» فيلزم آلهة مع الله تعالى «أو الحدوث» فيلزم العجز والجهل لِلّهِ تعالى عن ذلك «كما بيّنّاه، فقد تبينّ لك بحمد الله بطلانه».

(فصل)
في ذكر صفات الله العَلِيّ وأسمائه الحسنى

قال الإمام يحيى عليه السلام: اعلم أن لفظ الصفة يطلق وله معانٍ ثلاثة:

أوّلها: في أصل اللغة وهو عبارة عن قول الواصف، وليس مقصودهم أنه يطلق على كل قول، بل القول الذي يدل على بعض أحوال الذات كقولنا طويل وقصير وعاقل وأحمق وكريم، فيقولون إن هذه أوصاف لُغوِيّة، ولا يقولون في نحو رجل وفرس وزيد وعمرو إنه وصف لَمّا كان الأول دَالاً على بعض أوصاف الذات دون الثاني.

والمعنى الثاني: في عرف اللغة وهو يستعمل فيما يفيده قول الواصف ويتضمنه، فالتأليف في الجسم وصف في العرف لِمَا تضمّنه قولنا طويل وحصول العلم وصف في الواحد منّا لما تضمنه قولناعالم.

ووجود السواد في المحل وصف لما تضمنه[2] قولنا أسود، وهكذا القول

(١) (ض) صفات الله العُلَى.

(٢) (ض) يتضمنه.

في جميع ما تضمنته الأوصاف الجارية فإنه وصف باعتبار ما تضمنته لا باعتبار إطلاقه في نفسه.

والمعنى الثالث: في مصطلح المتكلمين وقد ذكروا للصفة معنيين: عام وخاص: فالعام هو كل أمر زائد على الذات تابع للذات داخل في ضمن العلم بها والوصف لها، وإنما كان هذا عامّاً لأنه يشمل الحكم والصفة والسَّلب والإيجاب جميعاً.

وأما الخاص: فهي الخصوصية التي لا تستقل بنفسها ويكفي في تحقيق معقولها مجرد الذات، فقولنا هي الخصوصية عام فيها وفي غيرها، وقولنا التي لا تستقل بنفسها تنفصل عنها الذات.

وقولنا التي يكفي في تحقيق معقولها مجرد الذات يفصلها عن الحكم فإنه لا بد فيه من اعتبار غيرين يُعلم بينهما ويكونان أصلاً في معقول حقيقته كصحة الفعل فإنها مستندة إلى القادر والمقدور وهكذا القول في سائر الأحكام فإنها أمور إضافية لا تستقل بنفسها وتفتقر إلى الاعتبار كما ذكرنا ومعقولها مخالف لمعقول الذوات، فإن الذوات في أنفسها مستقلّة لا تفتقر إلى أمرٍ وراء حقائقها انتهى كلامه عليه السلام. وهذا الحد الاصطلاحي إنما هو على مذهب المعتزلة ومن تبعهم في أن الصفات شاهداً وغائباً خصوصية لا تستقل بالمعلومية زائدة على الذات ليست هي الذات ولا غيرها، وهو مع كونه مخالفاً لِلُغة العرب كما عرفت باطل من وجه آخر وهو أنه يؤدي إلى أن تكون صفة الأجسام عَدَماً محضاً كما مرّ.

والحق الذي عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام: أن صفات الأجسام هي الأعراض القائمة بها كما سبق ذكره، وأما صفات الله سبحانه فهي ذاته كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد أشار الإمام عليه السلام إلى ذكر صفاته تعالى بقوله: **«ولا بدّ أن يكون المُحْدِثُ لِلْعَالَمِ موجوداً إذ لا تأثير للعدم»** يُعرف ذلك عند العقلاء ضرورة.

قال الفقيه العلامة فخر الدين عبدالله بن زيد العنسي رحمه اللّهُ تعالى ما لفظه: واعلم أنا إذا دَلّلْنَا على إثبات صانع مختار كفانا ذلك الدليل في أن الله تعالى موجودٌ قديمٌ قادرٌ عليمٌ حيٌّ، بحيث لا دليل لنا على هذه الأوصاف التي هي أوصاف الكمال سوى حدوث العالم وحاجته إلى مُحدِثٍ فاعل مختار لأنه لا يصح أن يكون فاعلاً مختاراً إلاّ وهو قادرٌ على ما خلق وعالم بذلك لما في حدوث العالَم من الإحكام الذي قد[1] بيّنا بعضه الدال على علمه، وحي بحيث لا يُعقل أن يكون مَوَاتاً وهو قادر عالم فاعل مختار، وموجود لأن المعدوم لا يكون فاعلاً مختاراً يُعلم ذلك ضرورة.

قال: وإنما أردنا التقريب بأن نجري تَأْنِيساً على عادة أصحاب أبي هاشم في أنهم يذكرون هذه الأوصاف فصولاً بعد إثبات الصانع ويعتقدون أن إثبات الصانع دلالة مجملة لم يتعيّن بها اختصاصه تعالى بكونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً لاعتقادهم أنها صفات مقتضاة عن الصفة الذاتيّة لا يمكن العِلم بها إلاّ بنظر جديد فلهذا فصّلوا هذه الفصول.

قال: ونحن لا نعتقد الصفة الذاتية ولا المقتضاة ولا أن بعض الصفات تؤثر في بعض على جهة الاقتضاء، ولا أن ذلك من مذاهب الأنبياء ولا من دين محمّدٍ المصطفى ولا عَليٍّ المرتضى ولا المتقدمين من أهل البيت النجباء صلوات الله عليهم جميعاً.

قال: ومن سمع بمقالتهم هذه وهي: تجويز حصول العالم وحدوثه ممن ليس بموجود قادر حي عالم سَخِرَ بها غاية السُّخرية.

بل ذكر الشيخ أبو الحسين البصري والشيخ محمود الملاحمي من المعتزلة أنهم يجوزون أن الإنسان يعلم أن للعالم صانعاً مختاراً عدلاً حكيماً بَاعِثاً للرّسل قبل أن يعلم أنه موجود قادر عالم حي، وهذه ضحكة لا ينبغي ذكرها إلاّ على وجه التحذير منها لأنه لازم لهم على ذلك المذهب الذي ذهبوا إليه، فهم التزموا ما يلزمهم من ذلك وإن كان شنيعاً جدّاً.

---

(١) (أ) ناقص قد.

قلت: ولأجل ذلك لم يستدلُّوا على وجوده تعالى إلاّ بأدلةٍ ضعيفةٍ واهيةٍ كدليل التَعلُّق ونحوه الذي لا يدل على المقصود إلاّ على سبيل التَمحل[1] والتكلف والله أعلم.

واعلم: أن الوجود ليس بأمر زائد على الذات في الشاهد والغائب فوجود الشيء هو نفس ذلك الشيء، وهذا هو الحق الذي ذهب إليه أكثر العلماء منهم أبو الحسين والخوارزمي وكل من لم يثبت الذوات في العدم.

«قديماً» أي لا أول لوجوده «لأن المقارنة» لو فُرِضَتْ بين الصانع والمصنوع والمحدِث والمحدَث «تُبطِل كون المحدث مُحْدِثاً لعدم الاختيار من الفاعل» لأن اختيار الفعل على تركه لا يكون إلاّ قبل وجود الفعل «و» لو فرضنا المقارنة لزم أيضاً «عدم صحة إحداثه» أي إحداث المحدث فيلزم قِدَمُ العالم وهو محال «لأنه ليس إحداث أحدهما» أي العالم ومُحْدِثُهُ «للآخر بأولى من العكس» لعدم المخصص لأحدهما بكونه صانعاً والثاني بكونه مصنوعاً لفرض مقارنتهما وذلك واضح البطلان «ولَمَّا يلزم» لو فرضنا المقارنة وقد ثبت حدوث العالم بما مرَّ من الدلالة على ذلك «من حدوثه تعالى لمقارنته المحدَث» الذي هو العالَم «ابتداءً» أي من[2] ابتداءِ وجودهما «فيحتاج» مُحْدِثُ العالَم حينئذٍ «إلى مُحْدِثٍ» يُحدثه ومُحدِثُهُ إلى مُحدِثٍ «وتسلسل» إلى ما لا نهاية له «وهو» أي التسلسل «محال» لعدم النهاية فوجب أن يكون مُحدِثُ العالم قديماً «غير مُحدَثٍ» أي لم يكن مصنوعاً لصانع البتة «لما يلزم من التسلسل كما مرّ آنفاً أو التحكم» أي القطع والحكم بأن مُحدِثاً مُقتَصَراً عليه إحداث[3] مُحدِثِ العالم بلا حجة ضرورية ولا دليل يستدل به عليه «في الاقتصار على البعض» حيث قلنا يحتاج إلى محدث ولا يحتاج محدثه إلى محدث «كما تزعمه المفوِّضة» وهم فرقة من الرافضة زعموا أن الله سبحانه وتعالى يفوِّض إلى أحد من خلقه أن يخلق ويرزق كما فوّض عندهم إلى نبيئنا صلى الله عليه وعلى آله وسلم فهو

---

(١) (أ) ناقص التمحل.

(٢) (أ) في.

(٣) (ب) أحْدَث.

عندهم خالق العالم ومَنْ فيه «وكل منهما» أي من التسلسل أو التحكم «معلوم البطلان» لأن العقل يقضي ضرورة ببطلان مُحْدَثٍ يُحْدِثُ مُحْدِثاً إلى ما لا نهاية له، وكذلك الاقتصار على مُحدِثٍ يُحدِثُ مُحدِثَ العالم بلا حجة معلومة لا ضرورةً ولا استدلالاً إلاّ مجرد دعوى باطلة، «قادراً» على كل الممكنات «لأن الفعل لا يصح إلاّ من قادر» يُعلم ذلك «ضرورة» وهو تعالى القادر حقيقة لأنه تعالى قادر لا بقدرة مجعولة له، وغيره تعالى من القادرين قادر مجازاً لا أنه قادر بقدرة جعلها الله له فهو على الحقيقة مَقْدُورٌ[1].

ولهذا الفرق الذي ذكرناه وقع الاختلاف في مقدور المخلوق ومقدور الخالق، فمقدور الخالق الأجسام والأعراض، ومقدور المخلوق نحو الحركة والسكون فقط «حيّاً لأن الجماد لا قدرة له» يُعلَم ذلك «ضرورة» وهو سبحانه الحيُّ حقيقة لأنه حيٌّ لا بحياة وغيره حيٌّ مجازاً لأنه على الحقيقة مُحْيَا كما ذكرنا مثله في القادر ومعنى الحي في حقّه تعالى: أنه الذي يجوز منه الفعل والتدبير «عالماً» وهو جل وعلا العالم حقيقة لا بعلم، وغيره عالم بعلم كما سبق مثله في قادر «لأنا وجدنا العالم محكماً رصين الإحكام» ولا يخفى إحكام العالَم وإرصانه واشتماله على ما لا يحصى من الآيات الباهرة الدالة على الحكمة البالغة على ذوي العقول «على اختلاف أصنافه وتبيانها مميّزاً كلاً منها عن الآخر أكمل تمييز نحو إحكام خلق الإنسان» وتركيبه بعد أن كان أصله تُراباً ونسله نطفة أمشاجاً من لحم ودم وعظم وعصب وعروق تركيباً بليغاً في الحكمة.

قيل: إن عظام الإنسان ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون عظماً (٣٣٣) وعروقه ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون عرقاً (٣٣٣).

أنظر إلى المفاصل وشدّة أسرها فلم تكن عظماً واحداً فيبطل التصرف من الانقباض والانتشار والقيام والقعود، ولم يكن رَخْواً فيبطل ذلك.

«وتمييزه بذلك» الإحكام «عن نحو إحكام خلق الأنعام» وهي الأزواج

---

(١) (ب) مُقْدَرٌ.

الثمانية، وكذلك غيرها من سائر المخلوقات، من ذلك: أنه لا يشتبه اثنان من الآدميين وما يملكون من الحيوان على كثرتهم وتباينهم في الأقطار في صورة الوجه ولهجة الصوت ولو اشتبه من الناس اثنان أو امرأتان لوقع الفساد، وكذلك ما يملكون من الأنعام ونحوها، ولمّا لم يكن في الطيور وما لا يُملك من الحيوان شيء من الفساد لو تشابهت جاز أن يشتبه منها اثنان أو أكثر فتبارك الله أحسن الخالقين.

«وذلك» الإحكام «لا يكون إلاّ من عالم ضرورة» أي معلوم كونه من عالم بضرورة العقول التي فطرها اللَّهُ عليها، «وليس ذلك إلاّ اللَّهُ تعالى» العالم بما تُجِنُّ الصدور وما في قعور البحور.

(تنبيه): اعترض بعضهم على كلام الأئمة عليهم السلام في هذا الموضع فقال:

المعلوم أن قولنا زيد عالم وزيد قادر حقيقة لغوية كقولنا ضارب وقاتل مع أنه يلزم من القول بأن ذلك مجاز في المخلوق الجبر وهو معلوم البطلان.

والجواب والله الموفق: أن المعلوم عند كل عاقل مُسْتَقْرِيءٍ لِلُغة العرب أن معنى قولنا زيد قادر بقدرة خلقها اللَّهُ تعالى له، وزيد عالم بعلم خلقه اللَّهُ له لأنه لم يصر عالماً ولا قادراً إلاّ بحصول العلم والقدرة عُلِمَ ذلك باستقراءِ لغة العرب، وعُلِمَ أنهم لا يشتقّون اسم فاعل إلاّ من الفعل الذي يفعله من اشتُقَّ له وإن لم يفعله من اشتُقَّ له بل فعله غيره به اشتقوا له اسم مفعول، فيقولون لمن وقع الضرب به من غيره مضروب ولا يقولون ضارب، وهذه قاعدة لا يختلف فيها العارفون بلغة العرب وإذا ثبت أن معنى زيد قادر بقدرة خلقها اللَّهُ له، وزيد عالم بعلم أي عقل خلقه اللَّهُ له فهو على الحقيقة مُقْدَرٌ ومُعْلَمٌ، أي جعله اللَّهُ يقدِر ويعلَم ولا يلزم الجبر لأن القدرة غير موجبة للمقدور وليس كذلك ضارب وقاتل فإنهما حقيقة لأن الضرب والقتل فعل زيد حقيقة بتمكين الله له من ذلك فهو الذي فعل الضرب والقتل حقيقة اللّذين اشتق ضارب وقاتل منهما، بخلاف القدرة والعلم فلم يفعلهما لكن لمّا

كان محلاً لها ساغ بإذن الشارع أن يُشتَقَّ له منهما اسم فاعل فيقال قادر وعالم مجازاً كما يقال: التراب منبت للبقل.

فإن قيل: استعماله في المخلوق من غير قرينة دليل على أنه حقيقة. قلنا: العقل من أقوى القرائن على المجاز، ولا يشترط في كل مجاز أن تكون قرينته لفظية بإجماع أهل اللغة لأنهم يقولون: سال الوادي، وجرى الميزاب، ومات زيد، ومرض عمرو ونحو ذلك ممّا لا يحصى.

[ثم نقول: هل تقول إن اسم قادر في الخالق والمخلوق على سواءٍ أو لا؟

فإن كان الأول لزم الكفر لأن الله تعالى قادر لا باعتبار غيره والمخلوق قادر باعتبار غيره][1].

وإن كان الثاني فهو الذي نقول وكذلك عالم، «وبذلك» الذي ذكرنا من الإحكام البالغ والترتيب الباهر «يُعرف بطلان دعوى الْعِلِّيَّةِ» كالفلاسفة والباطنية وغيرهم «والطبائعية» وهم كل من أثبت للطبع تأثيراً كالمطرفية وغيرهم «والمنجِّمة» وهم من أثبت التأثير للأفلاك السبعة «إذ لا حياة للعلّة والطبع لو تُعُقِّلَا ولا للنجوم فضلاً عن القدرة والعلم» أي لا قدرة لها ولا علم بالأولوية والقدرة والعلم إنما يكونان تابعين للحياة.

وأيضاً: لو فرضنا تأثيرها مع استحالته لكان تأثير اضطرارٍ.
ووجود الحكمة في العالم وصنوفه ينافيه كما مرت الإشارة إلى طَرَفٍ من ذلك.

فإن قيل: كيف تزعمون أن النطفة تصير بشراً بالصانع القادر ونحن نرى أن[2] الولد لا يحصل إلّا بعد اجتماع الذكر والأنثى وحصول النطفة في قرار الرحم، فإن كان اللّهُ تعالى خلقه فلم لم يخلقه من غير هذا السبب لتكون الدّلالة أقوى؟

---

(١) نقص في نسخة المؤلف من قوله ثم نقول إلى هنا.
(٢) (أ) ناقص أنّ.

والجواب واللَّهُ الموفق: أنه قد ثبت بالأدلة القاطعة المضطرة لأهل العقول أن الله سبحانه هو المركِّب للجنين والمصوِّر له كيف شآء[1] لما اشتمل عليه من دقائق الحكمة التي تبهر العقول، والذي يصلح أن نبين هاهنا وجه الحكمة في إجْرىَ ما أجراه اللَّهُ من العادة وإن كان لا يلزم منا ذلك، لأنه إذا ثبت أن اللَّهَ تعالى حكيم فلا يلزم منا معرفة وجه الحكمة في جميع مخلوقاته فنقول: إن الحكمة فيه من وجوه:

منها: أنه تعالى لو خلق البشر من غير هذا الوجه لبطل التعارف بالأنساب لأن التعارف بين الناس يحصل أكثره بأن يقال: فلان بن فلان، ولو خلق ابتداءً لبطل هذا التعارف وفي بطلانه سقوط المعاملات والمصالح الكبيرة بين الناس.

ومنها: لو لم يكن توالد لبطلت صلة الرُّحم، وزال تعطف القرابات والتناصر للأرحام الواشجة، فيبطل تلذُّذ الآباءِ بالأبناءِ وتعزُّز الأبناء بالآباءِ وفي هذا زوال مصالح كثيرة من العالم يطول تفصيلها.

ومنها: أن العاقل قد أُمِر بالتواضع واجتناب الكبرياء، وأجريت العادة على ما يكون ادّعاء إلى التواضع، لأن العاقل إذا علم أنه خُلِقَ من نطفةٍ قذرة وسار من[2] مخرج البول مرّةً بعد مرةٍ ونشأ من نجاسة يتغذّى منها وينبت لحمه وعظمه منها كان هذا كاسراً لِشِرَّتِهِ.

وقد نبّه اللَّهُ سبحانه وتعالى على هذا فقال: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾[3]... الآية وغيرها من الآيات المنبِّهة على ذلك وكذلك القول في الثمار والأشجار والحبوب لا تنبت إلاّ عند شروط مخصوصة من بَذْرٍ وسَقْيٍ وغرسٍ في موضع تطلع الشمس عليه فالجواب فيه كالجواب في خلق الإنسان، وهو أن في ذلك من المصالح ما لا يخفى لأن اللَّهَ سبحانه خلق الدنيا للتكليف والامتحان.

---

(1) (ب) يشاء.

(2) (ض) في.

(3) المرسلات (٢٠).

فحسُن في الحكمة أن يُجريَ اللّهُ العادة فيما يُحدثه على وجهٍ يكـون ادّعَا للمكلف إلى الصالحات.

وقد علمنا أن المكلف إذا علم أنه لا يحصل على ما ينتفـع به من ثمـارٍ وزروعٍ إلّا بتحمـل مشاقّ من زرعٍ وسَقْيٍ ثم الحصـاد في موضـع قد حميت الشمسُ عليه ورأى ذلك حسناً في عقله لما يـرجـو من نفعـه، علم إذا نـظر وفكّر أنَّ تحمل المشاق في طاعة اللّهِ تعالى لنيل الثواب أوْلَى، مع ما أعـدّ اللّهُ لـه من الثواب الجـزيل عـلى تحمل المشـاق في ذلـك، وغـير ذلـك من أنـواع الحكمة.

(فصل)

قـال «جمهور أئمتنـا عليهم السلام» وهم جميـع المتقـدمـين منهم وبعض المتأخرين «والمـلاحمِيّة» وهم أصحـاب محمود بن المـلاحمي ومتابعـوه: «وصفات اللّه تعالى هي ذاته» لا غير ذلك وذلك بناء منهم على ما اقتضـاه دليل العقـل والنقل والسمع:

أما العقل والنقـل فإن المعلوم من لغة العرب أن الـوصف والصفة هـو المعنى القائم بالجسم كالعِلم القائم بالإنسان، ولمّا كان هـذا مستحيلاً في حق اللّهِ تعالى [لاستحالة[1] كونه تعالى] حَالّاً أو محلولاً، وقد ثبت أنـه تعالى قـادرٌ وعـالمٌ وحيٌّ وموجودٌ كانت صفاته هي ذاته تعالى لا غير.

وأما السمع: فقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2]... الآية.

وقول علي عليه السلام: (بَايَنَهُمْ بِصِفَتِهِ رَبّـاً كَمَا بَـايَنُوه بِحُدُوْثِهِمْ خَلْقاً فمن وصفه فقد شبّهـه ومن لم يصفه فقـد نفاه، وصفتـه أنه سميـع ولا صفة لسمعه).

وقوله عليه السلام: وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه بشهادة كـل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة فمن وصـف اللّهَ

(١) (أ) ناقص لاستحالة كونه تعالى.

(٢) الشورى (١١).

سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثنّاهُ ومن ثنّاهُ فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله.

ويؤكد هذا من أقوال الأئمة عليهم السلام شيء كثير أودعناه الشرح، قال عليه السلام: «وفاقاً لأبي الحسين» البصري «والرازي» من المجبرة «وغيرهما» كأبي القاسم البلْخي وابن الأخشيدي وسائر شيوخ البغداديين فإن هؤلاء جميعاً يوافقون «في صفته تعالى الوجودية» أنها ذاته.

قال عليه السلام «ومعناه» أي معنى أن صفات الله هي ذاته «أنه قادر بذاته لا بأمرٍ غيره» زائد على الذات «ونحو ذلك» أي وعالم بذاته وحيٌّ بذاته وسميعٌ بصيرٌ بذاته، والمعنى أنه ليس إلّا ذاته كما ذكرناه من قبل أنه المتصف بها حقيقة وغيره مجازاً وليس معنى الباء، هنا كمعناها في قولنا: كتبت بالقلم بل كقولنا: جاء زيد بنفسه أي جاء هو لا غيره.

وقال «بعض أئمتنا عليهم السلام» وهو الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام ومن تبعه على ذلك «وبعض شيعتهم» كالشيخ الحسن الرصاص والفقيه يحيى بن حسن القرشي وغيرهم «وأبو علي» في بعض الروايات «والبهشمية» وهم أبو هاشم وأتباعه: «بل هي» أي صفاته تعالى «أمور زائدة على ذاته تعالى» لا هي الموصوف ولا غيره ولا شيءَ ولا لا شيءَ كما قد تكرر عنهم.

قالوا: لما تقرر أن الله سبحانه مخالف لغيره ويستحيل وقوع المخالفة بينه وبين غيره بنفس كونه ذاتاً فيجب أن تكون المخالفة بأمرٍ زائدٍ وراء كونه ذاتاً وليس ذلك إلّا الصفة التي نريدها وهو المطلوب.

وقالوا أيضاً إذا علمنا الله تعالى أوّلاً ثم علمناه ثانياً أنه قادر فليس يخلو حال علمنا الثاني، إما أن يكون متعلّقاً بذاته فقط أو بأمرٍ زائدٍ على ذاته والأول باطل، لأنه لو كان متعلّقاً بذاته لوجب إذا علمنا ذاته في أوّل الأمر أن نعلمها قادرةً وهذا باطل، فإنا نعلم ذاته ولا نعلمها قادرة إلّا بنظر مستأنف، فيبطل أن يكون عالماً بذاته وإن كان الثاني فهو المطلوب، لأنا لا نريد بالصفة إلّا أنها أمر زائد على الذات داخل في حيِّز العلم بالذات.

والجواب عن الأول أن نقول: ولم منعتم أن تكون المخالفة بينه وبين غيره بنفس كونه ذاتاً وما الدليل عليه ومن أين علمتم المشاركة بينه تعالى وبين غيره في الذاتية لأن المشاركة لا تكون إلاّ إذا عُلِمَ الاشتراك في صفة من الصفات أو كيفية من الكيفيات كالحدوث في اشتراك الجسم والعرض، وكالجسمية في اشتراك الحيوان والحجر، ونفخ الروح في اشتراك الإنسان والبهيمة واللّهُ سبحانه لا كيفيّة له ولا يُدرك فيه شيء من هذه الصفات التي تتهيّأ فيها المشاركة لأنه لا يُدرك بالحواس ولا يُقاس بالناس، فكيف ساغ لكم أن تقولوا إن ذاته تعالى مشاركة للذوات في الذاتية.

والجواب عن الثاني أن نقول: قولكم إذا علمنا الله سبحانه أوّلاً ثم علمناه ثانياً أنه قادر إلى آخره مغالطة، لأنه لا يعلم الله من لا يعلم كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً بتكرار النظر لأجل معرفة ذات الله تعالى المخالفة لجميع الذوات في الذاتية.

قال عليه السلام: «قلنا» في الرد عليهم «يلزم» من قولكم ذلك «تلاشيها» أي بطلانها «لأنها حينئذٍ إمّا موجودة أو معدومة، أوْ لَا موجودة ولا معدومة، ليس الثالث إذ لا واسطة بين الوجود والعدم، ولا الثاني لما يلزم من كونه تعالى معدوماً لعدم صفته الوجودية ونحو ذلك» من كونه تعالى غير قديم وغير عالم وغير قادر وغير حيّ لعدم هذه الصفات حينئذٍ «وقد صحّ بما مرّ أنه تعالى موجود ونحو ذلك»، أي وقادر وعالم وحي «مع أنهم لا يقولون بذلك» أي بكون صفاته تعالى معدومة «وحاشاهم» أي تنزيهاً لهم أن يقولوا بذلك، «والأول» أي القسم الأول وهو كونها موجودة لا يخلو «إمّا أن تكون قديمة أو محدثة أوْ لَا قديمة ولا محدثة ليس الثالث إذ لا واسطة بين القديم والمحدث إلاّ العدم وقد مرّ وجه بطلانه ولا الثاني» وهو كونها محدثة «لأنه يلزم من ذلك كونه تعالى محدثاً لحدوث صفته الوجودية ونحو ذلك» أي ويلزم كونه تعالى جاهلاً وعاجزاً وغير حيّ لعدم ثبوت هذه الصفات له في الأزل «وقد مرّ بطلانه، مع أنهم لا يقولون بذلك وحاشاهم، ولا الأول» أي ولا يصح القسم الأول وهو كونها قديمة «لأنه يلزم قدماء مع الله تعالى اللّهُ عن ذلك

علوّاً كبيراً، وذلك باطل بما سيأتي إن شـآء اللّهُ تعالى» في مسـألة نفي الثاني «مع أنهم لا يقولون بذلـك وحاشـاهم، وقد ثبتت لنـا» أي صفاتـه تعالى أي ثبت كـونه قـادراً وعالماً وحيّاً ونحـو ذلك، وثبت لنـا نفي الصفـات التي هي الأعراض عنه جل وعلا «بما مرّ من الأدلّة» على ذلـك «فما بقي إلاّ أن تكـون ذاته» كما مرّ «قالوا: الصفات لا توصف كما مر لهم» في صفات العالم فلا يقال فيهـا هذا القـول الذي أوردتمـوه علينا، «لنـا ما مـر عليهم» هنـاك فـلا وجـه لإعادته.

ثم نقول: ألستم قد وصفتموها بأنها أُمورٌ زائدةٌ على ذاته؟

فكونها زائدة على ذاته وَصْفٌ لها ككونها قديمة أو محدثة ولا فرق.

وقال «أبو الحسين» البصري «بل هي» أي صفـاته تعـالى «مزايـا لا هي اللّهُ ولا غيره» هو مثل قولهم كما ذكرنا من قبل إلاّ أنه نَفَى أن يكون له تعالى بكونه عالماً وقادراً وحيّاً ونحوها صفات وأثبت له بها مزايا كما مرّ تحقيقه.

«قلنا: لا واسطة» بين هذين القسمين «إلاّ العدم وقد مرّ بـطلان كونها» أي صفاته تعالى «معدومة».

وقالت «الرافضة» كهشام بن الحكم ومن وافقه و«الجهميّة» وهم جهم بن صفوان من المجبرة ومن وافقه: «بل هي» أي صفاته تعالى «غيره» أي غير الله «وهي محـدثة بعلم محـدث» فأثبتـوا كونها مغـايرة لِلّهِ تعـالى وأنها محدثـة بعلم محدث.

«قلنـا: يلزم» من قولكم هـذا «الدور» فيتـوقف حدوثهـا عـلى حـدوث العلم، وحـدوث العلم على صفتـه تعالى العـالمية لأنـه لا يحدِثُ العلم الـذي زعموه إلاّ عالم وإلاّ لَمّا حدث هذا العلم، فلزم توقف الشيء على نفسه وسبقه في الوجود لنفسـه وكلاهمـا محال «وإن سلِّم عـدم لزومـه» أي الدور «لـزم أن يكـون اللّهُ تعالى مُحـدَثاً لحـدوث صفته الـوجودية ونحو ذلـك» أي ويلزم أن يكون عاجزاً وجاهلاً وغير حيٍ قبل حدوث العلم المحدث.

«وقد مرّ وجه بطلان كونه تعالى محدثًا ونحو ذلك».

وقالت «الأشعرية بل» صفات الله تعالى «معانٍ» أي قديمةٌ «قائمة بذاته» هذه رواية الإمام المهدي عليه السلام والنجري عنهم، إلّا أنهما قالا: إنه تعالى يستحقها لهذه المعاني عندهم «ليست إيَّاهُ ولا غيره» ولا بعضها هو البعض الآخر ولا غيره.

«قلنا: لا واسطة إلّا العدم وقد مر وجه بطلان كونها معدومة» أي كون الله تعالى غير قادر ونحو ذلك.

ثم نقول: قولكم قائمة بذاته تصريح منكم بحلولها في ذاته تعالى عن ذلك.

وقولكم: ليست إيّاه ولا غيره مناقضة ظاهرة.

قالوا: إنما هي قائمة بذاته لا على وجه الحلول.

قلنا: يستحيل أن يقوم الشيءُ بالشيءِ ولا يكون حَالّاً فيه ولا إيّاه ولا غيره فإثبات مثل ذلك توهّم وخرص.

وقال القرشي في المنهاج: واتفق أهل الجبر على أنه يستحقها لمعانٍ ثم اختلفوا:

فقالت الصفاتية: لا توصف بِقِدَمٍ ولا غيره لأنها صفات.

وقال ابن كُلَّاب: أزليّة. وقال الأشعري: قديمة.

واتفقا على أنها لا هي الله ولا هي غيره، ولا بعضها هو البعض الآخر ولا غيره وقالت الكرامية: أغْيَارٌ لِلَّهِ تعالى أعراضَ حَالَّة في ذاته انتهى.

قلت: فعلى هذا لا فرق بين قولهم ما خلا الكراميّة وبين قول المعتزلة: في أن صفاته أمور أو مزايا زائدة على ذاته إلّا بالاختلاف في اللفظ والعبارة فقط والله أعلم.

وقالت «الكرامية» من المجبرة «بل» صفات الله تعالى «معانٍ قديمةٌ» أي غَيْرُه حالَّة فيه تعالى عن ذلك.

«قلنا: يلزم آلهة ولا إله إلّا اللّهُ كما سيأتي إن شاء الله تعالى» في مسألة نفي الثاني.

«قالوا» أي من تقدم ذكره من المخالفين لنا في صفاته تعالى: «لو كانت» أي صفات الله «هي ذات الله لما وجب تكرير النظر» علينا «بعد معرفتها» كما سبق ذكره عنهم.

«قلنا» في الرد عليهم «ذاتُ اللَّهِ هي اللَّهُ» لا غيره ولا بعضه إذ لا يوصف بالبعضيّة إلاّ المحدثات «ولم يعرف الله من لم يكرر النظر، فتكرير النظر لم يكن بعد معرفة ذات الله تعالى حينئذٍ» كما سبق تحقيقه.

(فصل)
في ذكر الإدراك في حق الله تعالى

قال عليه السلام: «والله سميع بصير» ولا خلاف في وصفه جل وعلا بذلك وإنما وقع الخلاف في معناه:

فقال «جمهور أئمتنا عليهم السلام والبغدادية» من المعتزلة «وهما» أي سميع بصير «بمعنى عالم» وكذلك سامع ومبصر ومدرك فإنهما[1] بمعنى واحدٍ في حقه تعالى أي عالم، عبّر اللَّهُ سبحانه عن علمه بالأصوات وما شابهها ممّا يدركه المخلوق بحاسّة السمع بكلمة سميع وعن علمه بالأشخاص والهيئات وما شاكلها مما يدركه المخلوق بحاسّة البصر بكلمة بصير، لمّا كان المخلوق لا يعقل إدراك الأصوات ونحوها إلاّ بحاسّة السمع ولا يدرك الأشخاص ونحوها إلاّ بحاسّة البصر، فأجرى الله سبحانه كلمة سميع وبصير على إدراكه للمسموع والمبصر أي علمه بهما على سبيل التّوسُّع والمجاز تحقيقاً لما يعقله المخلوق لاستحالة الإدراك الحقيقي في حقه تعالى إذ لا يكون إلاّ بحاسة، واللَّهُ يتعالى عنها.

وقال «بعض أئمتنا عليهم السلام» وهو الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام «وبعض» متأخري «شيعتهم والبصرية» من المعتزلة «بل» هما «بمعنى حيٍّ لا آفة به» فوصفه جل وعلا عندهم بأنه سميع بصير بمعنى حيّ لا آفة به، وقالوا: الإدراك أمر زائد على كونه تعالى عالم، ثم اختلفوا في

---
(١) (ب) فإنها.

المقتضي للإدراك فسوّى بعضهم في ذلك بين الخالق والمخلوق في كون هذه الصفة مقتضاة عن كونه تعالى حيّاً.

وبعضهم فرّق في ذلك بين الخالق والمخلوق فقال: المقتضي لها في الشاهد معنىً كما يقوله في القادريّة والعالميّة في الشاهد أنها مقتضاة عن المعنى، وفي الغائب كونه حيّاً ليس بذي آلة، وبعضهم يقول كونه حيّاً لا آفة به وهذا[1] قول أبي هاشم وأصحابه. واعلم أن هذه المسألة قد عظُم خبط المعتزلة فيها مع كونها عظيمة الخطر وقد بسطنا كثيراً من أقوالهم في الشرح فليطالع.

قال عليه السلام: «قلنا» في الرد عليهم «السَّميعُ حقيقةٌ لُغويَّةٌ» أي السميع حال كونه حقيقة لغوية «موضوعة لمن يصح أن يُدرك المسموع بمعنى محلّه الصماخ» أي ثقب الأُذنين، «والبصير» حال كونه «حقيقة كذلك» أي لغوية «لمن يصح أن يُدرك المبصر» أي المشاهَد بفتح الهاء «بمعنى محلّه الحدق» أي العيون الجارحة، وكذلك الشمُّ فإنه يُدرك بمعنى ركبه الله في الأنف والذوق بمعنى ركبه الله في اللِّسان، واللَّمس بمعنى ركبه الله في العضو، وهذه الأعراض ضرورية من فطرة الله تعالى.

قال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام: والدليل على أن الحسّ عرض أن الإنسان إذا نام لم تحس جوارحه شيئاً.

«والله سبحانه ليس كذلك» أي ليس بذي آلة ولا تحلّه الأعراض، «فلم يبق إلّا أنهما بمعنى عالم و» أيضاً قد «قال تعالى ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾...[2] الآية فصرح سبحانه بأنه يسمع السرَّ «والسرُّ إضمارٌ في القلب غير صوتٍ» بدليل عطف النجوى عليه وكما «قال الله تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾[3] أي أسر الكلمة التي هي قوله «أنتم شرٌّ مكاناً» أي أخفاها في نفسه أي أخطرها بباله ولم ينطق بها، إذ لا

---

(١) (أ) وهو قول أبي هاشم وأصحابه تمت.

(٢) الزخرف (٨٠).

(٣) يوسف (٧٧).

معنى للنطق إلاّ إسماع المخاطب وإلاّ عُدَّ الناطق به سخيفاً غير كامل العقل.

ومما يؤيد قولنا أنهما بمعنى عالم: قول أمير المؤمنين عليه السلام: (عَيْنُهُ المشاهدة لخلقه، ومشاهدته لخلقه أن لاّامتناع منه وَسَمْعُهُ الإِتْقانُ لبريّته، ومشيئته الإنفاذ لحكمه، وإرادته الإمضاء لأموره) وقول محمد بن القاسم عليه السلام: وقول الله سميع بصير يريد بذلك أنها لا تخفى عليه الأصوات المسموعة كلها، وأنه عالم بالأشخاص والأشباح وصفاتها وهيئتها وباطنها وظاهرها لا يخفى عليه شيءٍ من درك[1] الإبصار مما تدرك الأبصار منها كلها، بل دركه لها وعلمه بها أجود وأبلغ من درك الأبصار كلها.

«قالوا» أي من خالفنا من المعتزلة ومن تابعهم «بل هما» أي سميع بصير «حقيقة كذلك» أي لغوية «لمن يصح أن يدرك المسموع والمبصر» بالحياة لا بغيرها شاهداً وغائباً، وهذا قول جمهور المعتزلة وعند أبي هاشم ومن تابعه أنهما حقيقة كذلك لمن يصح أن يدرك المسموع والمبصر بالحياة بشرط عدم الآفة شاهداً وغائباً.

«قلنا» في الرد عليهم «الأعمى والأصم حيّان و» هما «لا يدركان المسموع والمبصر» قطعاً، فلو كانت الحياة مقتضية للإدراك كما زعمتم لأدركا المسموع والمبصر لوجودها فيهما.

«قالوا: إنما لم يُدركا لمانع وهو الآفة» الحاصلة في السمع والبصر.

«قلنا: تلك الآفة» إنما «هي سلب ذلك المعنى» الذي ركّبه الله تعالى في الحدق وفي الصّماخين، فثبت أن الإدراك به فلمّا سلبه الله تعالى من الحاسّة بطل الإدراك «وإلا» أي وإن لم يكن الإدراك بذلك المعنى ولم يكن سلبه هو المانع من الإدراك «لزم أن لا يدرك المأيوف بغير سلبه» أي يلزم أن لاّ يُدرك من كان فيه آفة غير سلب ذلك المعنى «كالأرمد» والأجذم وغيرهما فيلزم أن يكونوا غير مدركين لوجود الآفة.

والمعلوم أن الأرمد ونحوه يدركون المسموع والمبصر ونحوهما، فبطل أن

---

(١) (أ) إدراك.

تكون الحياة مقتضية للإدراك لا في الشاهد ولا في الغائب.

«وإن سُلِّم» لهم[1] ما زعموه على استحالته «لزم أن يَرَى الأعمى» المبصرات «ويسمع الأصمُّ» المسموعات «بأيِّ عضوٍ من جسديها لوجود الحياة في ذلك العضو وسلامته من الآفة» وكذلك مَنْ غطّى على عينيه أو سدَّ أُذنيه وذلك معلوم البطلان.

«قالوا: يلزم» من القول بأن الإدراك في اللغة بمعنى في العين أو الصّماخين أو في غيرهما «شيئان: الأول: أن يوجد المعنى» الذي يُدرك به «ويعدم المدرك» أي المسموع والمبصر ونحوهما «ويُدرك في حال عدمه لوجود المعنى» الذي يُدرك به، وإلاّ كان خلق المعنى مع عدم وجود المدرك عبثاً واللّهُ يتعالى عنه «والثاني: أن يعدم المعنى ويوجد المدرك» الذي هو المسموع والمبصر ونحوهما «ولا يُدرك لعدم المعنى» الذي يُدرك به.

«قلنا: لم جعلتم الأول» وهو وجود المعنى وعدم المدرك وإدراكه في حال عدمه «لازماً» لنا ومن أيِّ وجه يلزمنا، لأن وجود المعنى سبباً لإدراك المدرك حين وجوده لا حين عدمه «فيلزمكم» إن جعلتم ذلك لازماً لنا مثل ما ألزمتمونا وهو «أن يعدم المدرك ويدرك في حال عدمه لوجود الحياة والسلامة من الآفة» الموجبتين للإدراك بزعمكم كما زعمتم أن وجود المعنى لازماً لإدراك المدرك في حال عدمه إذ لا فرق بين اللاّزمين، «و» نحن «لا نلتزمه» أي لا نلتزم ما ألزمتمونا «لعدم تعلّقه» أي المعنى «بالمدرك في حال عدمه» لأنه جعل آلة للإدراك حين يوجد المدرك وليس ذلك من قبيل العلّة والمعلول.

«وأمّا الثاني» من الإلزامين وهو أن يعدم المعنى ويوجد المدرك ولا يدرك لعدم المعنى «فملتزم» أي نحن نقول به وهو «لا يقدح» في قولنا إذ هو «نحو وجود المدرك عند الأعمى والأصمّ» فهما غير مدركين له قطعاً، وعدم إدراكه إنما كان «لعدم المعنى» الذي جعله اللّهُ آلة للإدراك «وأنتم» إذ «جعلتموه قادحاً فيلزمكم» مثل ما ألزمتمونا أيضاً وهو «أن يدرك» أي «المدرك لوجوده»

---

(١) (أ) ناقص لهم.

أي لكون المدرك موجوداً «في حال عدم الحياة» لأنكم جعلتم وجود المدرك لازماً للإدراك «إذ لا فرق» بين اللاّزمين «فالجماد عندكم» بهذا الاعتبار «سميع بصير» لأجل وجود المدرك كما زعمتم والمعلوم بطلانه.

«قالوا» لو كان الإدراك في حق الله تعالى بمعنى العلم لما وجدنا الفرق بين إدراك الشيء والعلم به وقد «وجدنا الفرق بين العلم والإدراك بالسمع والبصر» وذلك «كلو فتح أحدنا عينيه وأمَامَهُ مرئي» فإنه يراه لا محالة «ثم» إذا «غمَّض» عينيه لم يره مع أنه يعلمه قطعاً، فعلمه به حين يغمِّض عينيه مغاير لإدراكه حين فتح الحدقة، فثبت الفرق بين العلم والإدراك «وأجلى الأمور» الفارقة «ما وُجِدَ من النفس» أي من العقل.

«قلنا» إنّا لا ننفي إدراكه تعالى للمدركات» أي علمه بها «ولكن بذاته» لا بسمع ولا بصر ولا حياة «كما سيأتي إن شاء الله تعالى».

وأما اختلاف الإدراك في حق الله سبحانه فمحال، لأن الاختلاف إنما يكون بحسب الآلات، والآلة لا تكون إلاّ للمخلوق كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«وأما قياسكم» له تعالى على المخلوق في فتح العينين وتغميضهما «ففاسد لأنه ليس له تعالى من جارحة عينين يفتحهما ثم يغمضهما تعالى اللّهُ عن ذلك، فالفرق بينكم وبينه جَليٌّ إذ لا يُدرك بالحواس ولا يقاس بالناس ليس كمثله شيءٌ ولم يكن له كفواً أحدٌ» فبطل ما ذكره المخالف وصح ما ذكره أئمة أهل البيت عليهم السلام.

واعلم: أن مسألة الإدراك لا يريدون بها الاقتصار على السمع والبصر بل يريدون جميع أنواع المدركات أنها مخالفة للعلم في حق الله تعالى قال النجري في شرح القلائد: واعلم أن التعبير عن هذه الصفة بكونه مدركاً كما ذكره الإمام (يعني الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام) أولى من التعبير عنها بكونه سامعاً مبصراً، لأنّ كونه مدركاً يشمل جميع أنواع المدركات المسموعات والمبصرات والمطعومات والمشمومات والملموسات، فإن اللّهَ تعالى

يـدركهـا جميعـاً لكنـه لا يُسمّى شَـامّـاً ولا طـاعـماً ولا لاَمِسـاً كما أنه يُسمّى[1] سامعاً[2] ومبصراً.

قال: وهي تشارك الصفات الأربع في الوجوب، وتخالفها في كـون تلك ثابتة في الأزل، وكونه مُدْرِكاً متجدِّدة إذ هي مشروطة بوجود المدرَك.

قلت: وقوله: لـكنه لا يسمّى شامّاً ولا طاعماً ولا لاَمِساً كما أنه يسمّى سامعاً مبصراً فرارٌ غير مخلِّص، لأنه إذا كـان سامعـاً مبصراً حقيقـة له تعـالى بمعنى حي لا آفـة به فلذلـك يكون حكم الشّـامّ والطاعم واللّامس فيلزم أن تطلق هذه الأسماء كلها على الله تعالى لأنها كلهـا عندهم بمعنى حي لا آفـة به أو حي ليس بذي آلة على حسب اختلافهم في ذلك، ومع ذلـك فهو حقيقـة عندهم، فإذا[3] كان حقيقة فلا تفتقر إلى السمع، فكان يلزم أن يجوز إجراء هذه الأسماء على الله تعالى على قياس قولهم إن الإدراك صفة زائدة على العلم وذلك لا يجوز اتفاقاً.

وقولهم: إنها متجددة يناقض قولهم إنها تشـارك الأربع في الـوجوب لأن الواجب لذاته بزعمهم غير متجدد.

ومما يؤكد بطلان قولهم: ما حكاه في الشامل عن أبي القاسم بن سهلويه أنه قال: إن الله تعالى لا يُدرِك الألم واللّذة.

قـال: لأن الألم واللّذة لا يُدركـان إلّا بمحل الحيـاة في محل الحيـاة وهذا محال في حقه تعالى.

قال: ولأنه لا حكم لإدراك الألم إلّا مع النفرة، ولا حكم لإدراك اللّذة إلّا مع الشهوة، واللّهُ تعالى يستحيل في حقه الشهوة والنفار انتهى.

قلت: وهـــذا حق، وإذا ثبت استحالــة ذلـك في اللّذة والألم ثبت في غيرهما من المدركات كما ذكرنا من قبل.

---

(١) في (ض) كما أنه لا يسمّى.

(٢) (أ) سامعاً مبصراً.

(٣) فإن نسخة.

(فرع)

«والله تعالى سامع مبصر»:

قال «جمهور أئمتنا عليهم السلام والبغدادية: وهما بمعنى عالم كما مرّ».

وقال «بعض أئمتنا عليهم السلام وبعض شيعتهم» وهم من تقدم ذكرهم «والبصرية: بل هما» أي سامع مبصر «صفتان له حين يُدْرِكُ المسموع والمبصر بالحياة: لما مرَّ لهم».

«لنا ما مر عليهم».

آعلم: أنه لا فرق عند أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم بين سميع وبصير وسامع ومبصر أنهما بمعنى عالم.

وأما المخالفون لهم فقالوا: يوصف اللّهُ تعالى بأنه سميع بصير في الأزل بمعنى أنه يصح منه الإدراك بالحياة كما مرّ لهم، ولا يوصف بأنه سامع مبصر في الأزل بل حين يدرك المسموع والمبصر بالحياة وله بذلك حال متجدِّدة، وليس له بوصفه بسميع وبصير حال متجدِّدة بل معناه عندهم أنه حي لا آفة به بحيث يصح منه إدراك المسموع والمبصر إذا وُجِدَا، والحجة عليهم ما تقدم.

قال عليه السلام: «فإن قيل: فَبِمَ يُدرك تعالى المدركات»؟

قال عليه السلام: «قلت وبالله التوفيق: يُدركها على حقيقتها بذاته تعالى» لا بغيرها كما أنه عالم بذاته لا بغيرها.

والمعنى: أن إدراكه هو علمه وعلمه هو ذاته ليس سمعه وبصره وعلمه غيره «لبطلان الأمور» التي زعمها بعض المعتزلة «و» بطلان «المعاني» التي زعمها بعض المجبرة «كما مرّ» من قولهم «وهذا» الذي ذكرناه من قولنا يدركها بذاته هو «معنى قول الأئمة عليهم السلام» أي من قال منهم «يدركها» أي المدركات «بعلمه لأنّ علمه ذاته كما تقرر» فيما سبق من القول في صفاته تعالى.

(فصل)
في تنزيه الله سبحانه عن الحاجة

«والله تعالى غني» قال الإمام يحيى عليه السلام:

لا خلاف في نفي الحاجة عن اللهِ سبحانه بين أهل القبلة على اختلاف أهوائهم وتباين طرقهم، ولا حُكِيَ الخلاف في احتياج ذاته عن غيرهم من الفرق المخالفة لملة الإسلام.

واعلم: أن بعض أهل علم الكلام يجعل هذه المسألة من صفات الإثبات وبعضهم يجعلها من صفات النفي، ولهذا ترى كثيراً منهم يجعلها متوسطة بين صفات النفي وصفات الإثبات «خلافاً لبعض أهل الملل الكفرية» كفنحاص اليهودي فإنه لمّا نزل قوله تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً﴾[1] الآية قال: ما طلب القرض إلاّ محتاج وهو منه على سبيل الهزء والسخرية بالقرآن لعنه الله تعالى.

وإلا فإنه لا يخفى على ذوي العقول أنه في الآية الكريمة على طريقة التمثيل والمجاز الذي هو أبلغ من الحقيقة.

وفي تكذيب أهل هذا القول نزل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾[2].

«قلنا» في الجواب عليهم: «لم يُجبر اللَّهُ تعالى» أي لم يُقْسِر «مَنْ عصاه» على طاعته وقد أمرهم بطاعته فلو كان تعالى محتاجاً إلى الطاعة لأجبرهم عليها مع قدرته على ذلك «ولم يُوْجِدْ كل الأشياء دفعةً» فلو كان تعالى محتاجاً إلى الأشياءِ لأوجدها دفعةً «مع قدرته على إجبار مَن عصاه وعلى إيجاد كل الأشياء دفعة، ومع عدم المانع له تعالى» عن ذلك «فدل ذلك على غناه» جل وعلا.

«وأيضاً لا يحتاج إلاّ ذو شهوة أو نفار» والشهوة والنفار من أوصاف الأجسام «إذ هما عرضان لا يكونان إلاّ في جسم والله تعالى ليس بجسم لِمَا»

---

(١) البقرة (٢٤٥).

(٢) آل عمران (١٨١).

قد تقرر في أثناء ما تقدم وما «يأتي إن شاء اللّهُ تعالى».

وتحقيقه: أن الحاجة هي المنفعة ودفع المضرة ولا يُفهم منها أمر سوى ذلك، والمنفعة هي اللّذة وما يتبعها من فرح وسرور، والمضرة هي الألم وما يتبعه من غَمّ وحُزنٍ، والألم واللّذة عليه تعالى محالان لأنهما عرضان لا يكونان إلاّ في جسم.

وأيضاً: الشهوة والنفرة لا يجوزان إلاّ على من تجوز عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إنما يكونان في الأجسام.

(فصل)
في تنزيهه تعالى عن مشابهة غيره

وهو شروع منه عليه السلام فيما يجب نفيه عن اللّهِ تعالى:

قالت «العترة عليهم السلام وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم» من سائر الفرق وهو قول الصحابة والتابعين ودين جميع الأنبياء والمرسلين «والله تعالى لا يشبه شيئاً من خلقه».

قال أمير المؤمنين عليه السلام في كتاب نهج البلاغة:

(ما وَحَّدَهُ مَنْ كيّفه، ولا حقيقته أصاب من مثّله، ولا إياه عَنَى من شبّهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهّمه، كل معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه معلول، فاعل لا باضطراب آلة، مقدِّر لا بِجَوَلَانِ فكرة، غني لا باستفادة، لا تصحبه الأوقات، ولا ترفده الأدوات[1]، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله بتشعير المشاعر عُرِفَ أن لا مشعر له، وبمضادته بين الأمور عرف أن لا ضدّ له، وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له).

وقال «هشام بن الحكم و» هشام «الجوالقي والحنابلة» أصحاب أحمد بن حنبل والكرابيسي «والحشوية: بل الله» تعالى «جسم» وأفرط هشام بن الحكم

---

(١) اولا ترفده الأدوات أي تعينه تمت شرح نهج البلاغة.

والجوالقي في التجسيم وفي الوصف بالأعضاء والجوارح تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

«قلنا: لو كان تعالى جسماً لكان محدثاً كسائر الأجسام لحصول دليل الحدوث فيه» وهو أثر التدبير ومقارنته للعرض الحادث «مثلها» أي مثل سائر الأجسام «وقد مرّ الدليل على أن الله تعالى ليس بمحدث و» أيضاً «قال الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[1] فنفى سبحانه وتعالى مماثلته لشيءٍ من الأشياءِ.

(فرع)

قالت «العترة عليهم السلام وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم» من أهل الملّة «والله ليس بذي مكانٍ» يشغله ويتمكن فيه ولا ذي انتقال من جهة إلى جهة لأنه لا يُعقل حاصلاً في الجهة إلّا ما كان جسماً أو تابعاً للجسم لا ينفك عنه كالعرض وذلك من خصائص المحدثات وأيضاً فإن المكان والجهة محدثان مخلوقان والله سبحانه الأول والآخر وقالت «المجسّمة» وهم من تقدم ذكره آنفاً «بل» هو تعالى «على سرير» مستقر عليه.

وقالت «الكلابية» من المجبرة «بل» هو «عليه» أي على السرير وهو العرش «بلا استقرار» اغتراراً أيضاً بظاهر قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[2].

وقال «بعض الكرامية» إنه تعالى «بجهة فوق» قال الإمام يحيى عليه السلام: اختلف القائلون بالجهة فمنهم من قال إن ذاته تعالى كائنة في كل مكان وإنه فضاءٌ لا نهاية له قلت: وهؤلاء هم عباد الأهوية لاعتقادهم أن الهوى هو ربهم قالوا: لأنه محيط بالأشياءِ فيه كل شيء وهو مع كل شيء، قالوا: وجدنا فيه الحياة وعند انقطاعه الموت قال منهم من قال إنه تعالى في جهةٍ دون جهةٍ ومكانٍ دون مكانٍ ثم اختلفوا فمنهم من قال إنه بجهة فوق لا

---

(١) الشورى (١١).
(٢) طه (٥).

بمعنى أنه شاغل لجهة فوق ومنهم من قال إنه تعالى بجهة فوق العرش مُمَاسٌّ للعرش قال: والقول بكونه تعالى بجهة إمّا على جهة المماسة للعرش وإمّا على جهة المباينة لذاته للعرش لبُعدٍ متناهٍ وهو مقالة الكراميّة فإن مقالتهم لا تخلو عن هذين الوجهين.

وقال بعضهم: إنه بجهة فوق مُمَاسٌّ للعرش، وبعضهم يزعم أنه بجهة فوق لا بمعنى أنه شاغل لجهة فوق.

وقالت «الصوفية بل» هو تعالى «يحل في الكواعب الحسان ومن أشبههن من المردان» تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ومثل هذه الرواية عن الصوفية حكى الإمام المهدي عليه السلام وغيره عنهم لعنهم الله.

وتحقيق مذهبهم: أنهم يقولون إنه تعالى عرض يحل في الصورة الحسنة عشقاً منه لها فاتَّحَدَ بها وِحْدة نوعيّة وهؤلاء هم الحلوليّة انتحلوا مذهب بعض النصارى حيث قالوا: إن الله تعالى اتَّحَدَ بالمسيح كما يأتي إن شاء الله تعالى.

«قلنا ردّاً على الجميع: الحَالُّ لا يكون ضرورة» أي يعلم بضرورة العقل أن الْحَالَّ لا يكون «إلّا جسماً أو عرضاً والله تعالى ليس بجسم ولا عرض إذ هما محدثان كما مرّ» في فصل حدوث العالم.

«والله تعالى ليس بمحدث كما مرّ، ولقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وما كان حَالّاً في غيره أو محَلّاً لغيره فهو مشابه لغيره محدث[1] كحدوثه إذ الْحَالُّ والمحلولُ جسم وعرض لا غير.

وأما قولهم: إن القول بأنه لا داخل في العالم ولا خارج عنه نفيٌ له فغير مسلم وإنما هو نفي أن يكون من جنس العالم.

وأمّا[2] قولهم كون الأوامر والنّواهي وإنزال الكتب وإرسال الرسل ونزول الرحمة والعذاب من جهة فوق، فلِمَا جعل الله سبحانه في إسكان

---

(١) (ض) ومحدث.
(٢) (أ) فأمّا.

الملائكة صلوات الله عليهم السموات من المصلحة وهم رسل الله سبحانه إلى عباده بالخير والشر، ولمّا فطر الله سبحانه الهواء على حمل السحاب وإنشاء المَطَرِ فِيهِ وكونه سبباً لأرزاق الحيوان وغير ذلك من المصالح العظيمة والمنافع الجسيمة، فكل خير ينزل من السماءِ وكل بلاءٍ[1] كذلك فلذلك شرع فتح الأكف في الدعاء بالخير وتوجيه باطن الراحة إلى السماء وقلبها وتوجيه الراحة منها إلى الأرض عند الاستعاذة من الشر واستكفاء الشدائد تفاؤلاً، وبما وصفنا من منافع الهوى وآثار الحكمة فيه وما لم نذكره يعلم[2] أنه مخلوق لمنافع الخلق ولأنه جُعِلَ متنفّساً للأرواح.

وأما قول الموحِّدين: إن الله بكل مكان فمعناه أنه حافظ مدبِّر بكل مكان لا يغيب عن الأشياء ولا يغيب عنه شيء قرب أو نأى.

قال علي عليه السلام في جواب الجاثليق حين قال له: أخبرني عن الله سبحانه أين هو؟

فقال عليه السلام: (هو هاهنا وهاهنا وهاهنا فوقنا وتحتنا ومحيط بنا وهو معنا لا يزول، وذلك قوله تعالى: **﴿وما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم ولا خمسة إلّا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلّا هو معهم أين ما كانوا﴾**... الآية[3].

قال «جمهور أئمتنا عليهم السلام» كالقاسم والهادي والناصر والمرتضى وغيرهم من «المتقدمين» عليهم السلام «ونشوان» بن سعيد الحميري: «والعرش» الذي ذكره الله في القرآن مجاز لأنه «عبارة عن عز الله تعالى وملكه وذلك» أي التعبير بالعرش عن العزِّ والملك «ثابت لغة، قال ربيعة بن عبيد:

إنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَلْتَ عُرُوشَهُمْ ... بِعُتَيْبَةَ بن الحَارِث بن شِهَابِ»

أي هَدَمْتَ عزَّهم وملكهم.

---

(١) (ض) شر.

(٢) (ض) فعلم.

(٣) المجادلة (٧).

«وقال زهير بن أبي سلمى:

تَدَارَكْتُمَا عَبْساً وَقَدْ ثُلَّ عَرْشُهَا ... وَذِبْيَانَ قَد زَلَّتْ بأقْدَامِهَا النَّعْلُ»

أي عزها وملكها.

«وقال رجل من بني كلب:

«رأوا عرشي» أي عزي وسلطاني «تثلّم جانباه» أي تهدم وتخرّم جانباه «فلما أن تثلّم أفردوني» أي خذلوني وتركوني مفرداً، ولا يخفى أنهم لم يريدوا بالعرش في مثل هذا السرير وإنما قصدوا العز والملك وعُلُوَّ المنزلة والشأن.

قال المرتضى في الإيضاح: وسألتم عن العرش وما يقال فيه وأن ملائكة الله تطوف به في السماء.

قال محمد بن يحيى عليه السلام: ليس يقول بذلك إلاّ جاهل غير عارف بلغةٍ ولا مقيم على ذلك بينة، والعرش فإنما هو الملك والله المالك لما في السموات والأرض، ليس ثَمَّ عرش موضوع كما يقول الجهال وإنما أراد عز وجل بالعرش أي ملكه ومقدرته[1] على جميع ما خلق وبرأ، وقد ثبت عندكم في تفسير العرش لجدي القاسم بن إبراهيم عليه السلام والهادي إلى الحق رحمة الله عليهم كتابان فيهما تفسير ذلك فاستغنينا بوقوعه عندكم عن إعادته في كتابنا إليكم انتهى.

«ومعنى قوله تعالى ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش﴾[2] هو تعظيم الملائكة لِلّهِ سبحانه أبلغ تعظيم بالتسبيح والتقديس على أبلغ الوجوه وهذا اللفظ في حق الله تعالى «مجاز» لأنه «عبر الله سبحانه عن» هذا الذي ذكرنا وهو «تعظيم الملائكة صلوات الله عليهم له تعالى أبلغ تعظيم» بما يعقل في الشاهد أي «بقوله تعالى ﴿حَافِّينَ﴾ حيث كان» أي من حيث ثبت أنه «لا يعرف المخاطب التعظيم البالغ» أقصى رتبة الكمال «في الشاهد إلاّ للملوك» من البشر أولي الأمر والنهي «عند الحفوف» من خدام البشر «بها» أي بالملوك من كل جانب خاضعين لها «وهي على أسِرّتها» الأسِرَّةُ جمع سريرٍ «فعبر الله

---

(١) (أ) وقدرته.

(٢) الزمر (٧٥).

تعالى عنه» أي عن تعظيم الملائكة المذكور «كذلك» أي مثل ذلك التعظيم المذكور البالغ من البشر الذي إنما يعقل بالخفوف بها وهي على أسرَّتها وهذا من المجاز المركب الذي يسمَّى تمثيلاً وهو اللفظ المستعمل فيما شُبِّه بمعناه الأصلي وكان وجه الشبه منتزعاً من متعدِّد، «وقوله تعالى ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية﴾[1] معناه أنه يتحمل أمر ملكه» سبحانه «من الحساب وغيره» من أعمال يوم القيامة «ثمانية أصناف من الملائكة» عليهم السلام، وعن الضحاك هم ثمانية أصناف لا يعلم عددهم إلّا الله تعالى.

وقال الهادي عليه السلام في جواب أبي يعقوب (إسحق بن إبراهيم): (أما العرش فهو الملك، وأما يومئذٍ فهو يوم القيامة، وأما الثمانية الذين ذكرهم الله فقد يمكن أن يكونوا ثمانية آلاف أو ثمانية أصناف أو ثمانية أملاك والله أعلم وأحكم).

وأما حملهم فهو تأدية ما أمرهم الله تعالى بأدائه إلى من أمرهم[2] الله إليه من عباده من الكرامة والنعيم والإحسان وفوائد الخير وما يأتيهم من الرحمة والغفران.

«والكرسيُّ» المذكور في القرآن «عبارة عن علمه تعالى لأنَّ الكرسيَّ في أصل اللغة العِلْم، ولُوحِظَ» أي ذلك الأصل «في استعمالها» أي فى استعمال اللّغة كما «قال أبو ذؤيب الهذلي: ولا تكرّس علم الغيب مخلوق أي ما تعلّم، وقال غيره:

تَحُفُّ بِهِمْ بِيضُ الْوُجُوهِ وَعُصْبَةٌ ... كَرَاسِيُّ بِالأَحْدَاثِ حِينَ تَنُوبُ

اي أهل كراسي أي أهل علوم» أي علماء بتدبير الأحداث وتصريفها حين تنوب، وذكر هذا البيت في الضياء محتجّاً به أنه يقال: للعلماء كراسي، «ومنه قيل للصحيفة التي فيها العلم كرّاسة».

قال في البلغة: وروي عن جعفر بن محمد عن آبائه رضوان الله عليهم

---

(١) الحاقة (١٧).
(٢) (أ) من أمرهم به الله من عباده. (ب) إلى من أمرهم الله من عباده.

في تأويل قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ﴾[1] وسع[2] علمه السموات والأرض، وقد أوسع الهادي عليه السلام في الاحتجاج على أن الكرسيَّ هو العلم، وذكر أن الكرسيَّ لإحاطته بالسموات والأرض كمثل البيضة المشتملة على الفرخ في جوفها ليس فيها صدع ولا ثقب، قال: وسأذكر لك خبراً مذكوراً عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن أبي ذَرّ رحمة الله عليه أنه قال: يا رسول الله: أيّ آية أنزلها الله تبارك وتعالى عليك أعظم؟

قال: «آية الكرسي، ثم قال: يا أبا ذر: ما السموات والأرض عند الكرسي إلاَّ كحلقة ملقاة في فلاةٍ من الأرض.. إلى آخر كلامه عليه السلام».

وذكر أن هذا الكرسي مَثَلٌ ضربه الله تعالى لعلمه بالأشياء وإحاطته بجميع ما خلق وقد استوفينا كلامه عليه السلام في الشرح.

«وقيل: بل» الكرسي عبارة «عن ملك الله تعالى» وقد ورد استعماله بمعنى الملك في قول أسعد تُبّع:

وَلَقَدْ بَنَتْ لِيَ عَمَّتِي فِي مَأْرِبٍ عَرْشاً عَلَى كُرْسِيِّ مُلْك مُتْلَدِ

أي قديم.

«وقيل: بل» هو «قدرته» أي اقتهاره[3].

«وقيل: بل» هو «تدبيره» وهذه الأقوال قريبة من الأول إذ علم الله سبحانه وملك الله وقدرته وتدبيره في المعنى سواءٌ لأنها من صفات الله تعالى العظيمة، وصفات الله هي هو لا غيره والمعنى أنّ هذه الصفات له جل وعلا لا على إضافة شيء إليه وأما قوله تعالى: ﴿ويحمل عرش ربك...﴾[4] الآية فهو على حذف مضاف أي أمر عرش ربك أي أمر ملك ربك وهو ما يتعلق

---

(١) البقرة (٢٥٥).

(٢) (ض) أي وسع علمه السموات والأرض.

(٣) (ض) اقتداره.

(٤) الحاقة (١٧).

بالمخلوقين من المحاسبة وإيصال الثواب والعقاب إليهم ونحو ذلك.

وهذه الآية من أعظم الدَّلائل على أن المراد بالعرش هو الملك والله أعلم.

وقالت «الحشوية: بل العرش سرير. والكرسي دونه» أي أصغر منه «قلنا: لا يحتاج إلى ذلك إلّا المخلوق» للتنعُّم عليها لما مرّ من أن الله تعالى غني عن كل شيء.

وقال «الإمام المهدي» أحمد بن يحيى «عليه السلام وغيره» من المتأخرين «يجوز أن يكونا» أي العرش والكرسي «قبلتين للملائكة عليهم السلام» كما أن الكعبة قبلة للبشر يتعبّدهم [1] الله سبحانه بتعظيمها، ثم قال في آخر كلامه: وحمله على التشبيه المجازي أولى.

«قلنا: لا دليل» على ما ذكره المخالف «ولا وثوق برواية الحشوية» مع ما تضمنت من ظاهر العبث حيث قال بعضهم: إن للعرش ألف ألف رأس ونحو ذلك.

(فرع)

«قال أكثر العقلاء» من أهل الإسلام وغيرهم: «والله تعالى ليس بعض خلقه» لما ثبت من أن الله ليس بجسم ولا عرض.

وقال «بعض النصارى: بل اتّحدَ بالمسيح» عيسى ابن مريم عليه السلام «فصارا إيّاه» ثم اختلفوا:

فقال بعضهم: اتّحدَ به مشيئة أي صارت إرادتها واحدة وكراهيتها واحدة وإن كانا مختلفين من حيث الذات، فجوهر اللاّهوت غير جوهر الناسوت وهؤلاء هم بعض النسطورية.

وبعضهم قال: بل اتحد به ذاتاً أي صار جوهر اللاّهوت والناسوت

---

(١) (ض) تعبدهم.

شيئاً واحداً وهم اليعقوبية، ثم اختلفوا أيضاً:

فبعضهم قال: وِحْدَة نوعيّة. وبعضهم قال: حقيقية إلى غير ذلك من الاختلاف الباطل الذي لا حقيقة له.

وقالت «الصوفية» بل اتحد بالبغايا والمردان فصار إياهم تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً» وقد تقدم مقالة الصوفية أنهم يقولون: إن الله يحل في الصورة الحسنة ومن جملتها البغايا والمردان لعنهم الله تعالى.

«قلنا: ذلك» الذي زعمتم أن الله تعالى اتحد به «محدث» حدث بعد العدم عُلِمَ ذلك ضرورة «والله تعالى ليس بمحدث لما مر فصيرورته تعالى محدثاً محالٌ» لأنهما شيئان متضادّان بينهما كمال الاختلاف فلو جاز اتحادهما لكان القديم محدثاً والمحدث قديماً وذلك محال.

وأما من قال: إنهما اتحدا مشيئة فهو باطل أيضاً لأن إرادة المسيح عليه السلام الضمير والنية، والله سبحانه مريد لا بإرادة فيستحيل أن يتحد شيء بلا شيء، وقد نادى الله سبحانه وتعالى على بطلان قول النصارى والصوفية حيث «قال تعالى: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون﴾[1]. ولا شك أنهم ممن اتبع هواه وكابر عقله ورفض هداه.

(فرع)

«والله تعالى لا تحلّه الأعراض» لأنّ المحلول لا يكون إلاّ جسماً كما أن الحَالّ لا يكون إلاّ عرضاً والله سبحانه يتعالى عنهما «خلافاً لمن قال: حدث إهْرَمَنَ من فكرة يزدان الرَّديَّة» وهم قوم من المجوس يقولون: إنّ يزدان وهو القديم تعالى عندهم لما استتب له الأمر تفكّر في نفسه فقال: لو كان لي مضاد ينازعني كيف كان يكون حالي معه، فحدث من فكرته هذه الردية إهرمنّ وهو الشيطان ولهم خرافات لا ينبغي تسطيرها.

---

(١) الجاثية (٢٣).

«وخلافاً لمن قال: يجوز عليه تعالى البدء إذ هو فرع الغفلة» والغفلة عَرض وهم فرقة من الروافض.

وقد رُوِيَ أن أول من أحدث هذه المقالة: المختار بن أبي عبيد الثقفي والله أعلم.

وقيل: إن مرادهم بالبدء النسخ حكى ذلك النجري عن الشريف الموسوي وهو قريب والله أعلم.

«قلنا: الفكرة والغفلة» وكذلك المعاني التي زعمها الكرامية في صفاته تعالى «لا تحل إلاّ في الأجسام، وقد ثبت بما مرّ أنه تعالى ليس بجسم» ولما كان اللوح الذي ذكره الله في القرآن من مظان شبهة المشبهة ذكره عليه السلام فقال: «جمهور أئمتنا عليهم السلام» كالقاسم وولده محمد والهادي والحسين بن القاسم العياني عليهم السلام وغيرهم «واللّوح» المذكور في القرآن «عبارة عن علمه تعالى» ولا لوح على الحقيقة بل هو مجاز وتمثيل لأنّ المخلوق إنما يعقل حفظ الكلام عن الزيادة والنقصان بكتابته في لوح أو نحوه.

قال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: وأما اللوح المحفوظ فهو علم الله المعلوم.

وقالت «الحشوية» وبعض المعتزلة» بل هو على حقيقته وهو أوّل مخلوق» من زبرجدة خضراء ينظر فيه كل يوم ثلاثمائة نظرة يخلق ويرزق ويحيي ويميت ويعزُّ ويذلُّ ويفعل ما يشاء.

قال الكسائي: أرادوا ينظر فيه إسرافيل.

قال الإمام المهدي عليه السلام: (وهو صحيح لما روي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم) «ما من شيءٍ قضاه الله إلاّ وهو في اللوح المحفوظ وهو بين يدي إسرافيل لا يؤذن له بالنظر فيه حتى تعرق جبهته» «قلنا» ذلك يتضمن الحاجة إلى حفظ ما هو كائن وما يكون و«لا يحتاج إلى الرصد» أي كتابة ذلك وحفظه في لوح «إلا ذو غفلة» وسهو «وقد بطل بما ذكرناه آنفاً أن يكون الله كذلك» أي ذا غفلةٍ وسهوٍ لكونهما عرضين يختصّان بالأجسام.

«وقولكم: إنه أول مخلوق معارض برواية عن بعض أكابر أهل البيت عليهم السلام عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أن أول ما خلق الله فَتْقَ الأجواء» والأجواء جمع جوّ، والجوُّ الهوى ومعنى فتق الأجواء: أي الهوى المفتوق وليس المراد فتق ما كان مرتتقاً وهذا الخبر ذكره السيد حيدان عليه السلام عن أهل البيت عليهم السلام جملة قالوا: ثم خلق الله سبحانه بعد خلق الهوى المآء ثم خلق الرياح حركت ذلك الماء حتى أزبد، ثم خلق النار فأحرقت ذلك الزبد، ثم خلق الأرض من الحراقة والسماء من الدخان.

«واشتهر» هذا «عن الوصي صلوات الله عليه» وسلامه في خطبته المشهورة في نهج البلاغة.

«وهو» أي القول بأن أول مخلوق الهوى «توقيف» أي مسموع عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم لأنه لا مساغ للعقل والاجتهاد في ذلك «فإن سلّمنا التعادل» بين الروايتين على استحالته «فالعقل يقضي» أي يحكم «بعدم صحة حَالّ» وهو اللوح «لا في محل» أي لا في هوى ولا في أرض ولا في سماء فبطلت روايتهم بحكم العقل.

وقال الإمام «المهدي عليه السلام» أحمد بن يحيى: «يجوز» أن يكون اللوح على حقيقته ويكون «لتعليم الملائكة عليهم السلام» بما يقضيه الله سبحانه في عباده.

«قلنا: لا دليل على ذلك ولا وثوق برواية الحشوية» حيث لم يروه غيرهم من الثقات «وإن سُلِّم» أنه قد روي ذلك «فمعارض برواية الهادي عليه السلام عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أن الله سبحانه يُلْقِي ما يُريد من وحيه إلى الملك ثم يلقيه الملك إلى الذي تحته أو كما قال» لفظ الهادي عليه السلام جواباً لمن سأله:

واعلم هداك الله أن القول فيه عندنا كما قد روي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه سأل جبريل عليه السلام عن ذلك فقال: آخذه من ملك فوقي ويأخذه الملك من ملك فوقه، فقال: كيف يأخذه ذلك الملك ويَعْلَمُهُ؟ فقال جبريل: يُلْقَى في قلبه إلْقاءً ويُلْهِمُهُ الله إلهاماً، وكذلك هو

عندنا أنه يُلهمه الملك الأعلى إلهاماً فيكون ذلك الإلهام من الله إليه وحياً كما ألهم تبارك وتعالى النحل ما تحتاج إليه وعرّفها سبيلها... إلى آخر كلامه.

وفي ذلك إبطال اللوح على حقيقته.

«وإن سُلِّم التعادل في» الروايتين واستواؤهما في «العدالة» على بُعده «فقولهم: هو أول مخلوق يستلزم الغفلة» من الله سبحانه وتعالى حيث زعموا أنه خلق لرصد ما هو كائن إلى يوم القيامة «إذ لا يحتاج إلى الرصد حتى تحضر الملائكة إلاّ ذو غفلة» ونسيان «وذلك» أي الغفلة والنسيان «يبطله» أي يبطل أن يكون اللوح على حقيقته «لأنّ الله سبحانه ليس كذلك لما مرّ» من أنه سبحانه لا تحلّه الأعراض.

(فرع)

«قالت العترة جميعاً وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم» كالخوارج والمرجئة وغيرهم: «والله سبحانه لا تدركه الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لأنّ كل محسوس» أي مدرك بأي الحواس إما بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو الطعم أو اللمس «جسم أو عرض فقط وكل جسم أو عرض محدث لما مرّ» من الأدلّة على حدوث الجسم والعرض «والله تعالى ليس بمحدث لما مر» من الأدلة على أنه تعالى لا أول لوجوده هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم.

وأيضاً: لو صح أن يُرَى الله تعالى لاختص بجهة من الجهات أو مكان من الأمكنة والله سبحانه وتعالى يتعالى عن ذلك إذ كان ولا مكان ولا جهة ولا زمان.

وقالت «الأشعرية: بل يُرَى» جل وعلا «في الآخرة بلا كيف» أي بلا تكييف ولا إشارة إلى جهة من الجهات أي لا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا خلف ولا قدّام.

«قلنا: لا يعقل» قولكم هذا.

قال «الرازي: معناه معرفة ضرورية وعلم نفسي بحيث لا يشك فيه».

قال عليه السلام: «قلت وبالله التوفيق: فالخلاف حينئذٍ لفظي» والمعنى واحد وهو أنه جل وعلا لا يُدرك بالحواس ولا يقاس بالناس وقال «ضرار» بن عمرو من المجبرة «يُرى تعالى» في الآخرة «بحاسّة سادسة» يخلقها الله تعالى غير الحواس الخمس.

«قلنا» لا يعقل ذلك فإن عنى به ما ذكره الرازي» وهو المعرفة الضرورية «فالخلاف» بيننا وبينه «لفظي أيضاً» وقالت «المجسمة» والحشوية والمشبهة إنه يرى في الآخرة في جهة دون جهة وإنه يجوز لمسه تعالى الله عن ذلك «كالمرئيات من الأجسام والأعراض» بناءً على مذهبهم وقد مر إبطاله قالوا: قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ أي ناعمة من النضارة ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1] فزعموا أن المراد إلى ربها مبصرة وقالوا: قد ورد «في الحديث ستروَن ربكم يوم القيامة كالقمر ليلة البدر».

«قلنا: معنى قوله ﴿إلى ربها ناظرة﴾) أي منتظرة لرحمة الله» وثوابه «كقوله تعالى» في قصة بلقيس: ﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾[2]: أي منتظرة» لما يأتي به المرسلون من خير أو شر ويقول القائل: إنما ينظر العبد إلى سيده وإنما أنظر إلى الله ثم إليك «و» مثل «قوله تعالى حاكياً عن الأشقياء» كالمنافقين وغيرهم «أنظرونا» أي انتظرونا أي تأنّوا في مسيركم إلى الجنة منتظرين لنا «نقتبس من نوركم» أي نستضيء بنوركم فنمشي في ضوئه معكم لأن المؤمنين يُسرع بهم إلى الجنة ونورهم يسعى بين أيديهم، والأشقياء في ظلمةٍ شديدةٍ.

فقوله تعالى: ﴿أنظرونا﴾ «أي انتظرونا، ومثل قوله تعالى: ﴿وقولوا انظرنا﴾ أي انتظرنا» وذلك أن المؤمنين كانوا إذا ألقى عليهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلمَ شيئاً من العلم يقولون: راعنا أي انتظرنا وأمهلنا حتى نتفقه.

وكان لليهود كلمة يتسابُّون بها وهي راعنا فلمّا سمعوا من المسلمين

---

(١) القيامة (٢٢، ٢٣).

(٢) النمل (٣٥).

[قول] راعنا غنموا الفرصة وخاطبوا الرسول بها وعنوا كلمتهم المسبَّة فَنُهِيَ المسلمون عنها وأُمِرُوا بما في معناها وهو أنظرنا أي انتظرنا «وقال الشاعر» وهو حسان بن ثابت:

وُجُوهٌ يَوْمَ بَدْرٍ نَاظِرَاتٌ إلَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالْخَلَاصِ»

أي منتظرة ونحو ذلك كثير.

«و» أمّا «الخبر» الذي احتجوا به فهو مع كونه مصادماً لأدلة العقل «مقدوح فيه» أي قد قدح فيه علماء الحديث وذكروا أنه مكذوب على النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم وذلك أنه روي عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبدالله البجلي، قال السيد مانكديم عليه السلام: وقيل هذا مطعون فيه من وجهين:

أحدهما: أنه كان يرى رأي الخوارج، ويُرْوَى أنه قال: منذ سمعت عليّاً على منبر الكوفة يقول: (انفروا إلى بقية الأحزاب) يعني أهل النهروان دخل بغضه في قلبي، ومن دخل بغض أمير المؤمنين في قلبه فأقل أحواله أن لا يعتمد على قوله.

والثاني: قيل: إنه خولط في عقله آخر عمره والكتبة يكتبون عنه على عادتهم ولأنه كان متولياً لبني أُميّة ومُعيناً لهم على أمرهم. «وإن صح» على سبيل الفرض والتقدير «فمعناه: ستعلمون ربكم» لأنّ الرؤية تستعمل بمعنى العلم كثيراً «كقوله تعالى: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مدالظل﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ألم تر إلى الملإ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبيٍّ لهم﴾[2] أي ألم تعلم و» كذلك «قول الشاعر:

رأيت اللّهَ إذ سمى نزاراً وأسكنهم بمكة قاطنينا

أي علمته».

ويقول القائل: رأيت عقل زيد صحيحاً ونظرت إلى عقله.

فإن قالوا: هو على حذف مضاف. قلنا: وكذلك في الخبر وأيضاً: يجب

---

(١) الفرقان (٤٥).

(٢) البقرة (٢٤٦).

رَدُّ المتشابه إلى المحكم، والمتشابه ما تقدم من الآية والخبر، والمحكم ما سيأتي من الآيتين قريباً إن شاء الله تعالى.

«و» أيضاً «لنا» حجة من السمع «قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1] ولم يفصل» بين الدنيا والآخرة في ذلك «وقوله تعالى ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ في جواب قول موسى ﴿رب أرني أنظر إليك﴾[2].

قال صاحب الكشاف: إن بعض سفهاء بني إسرائيل طلبوا من موسى أن يريهم الله بدليل ما حكاه الله سبحانه عنهم من قولهم ﴿أرنا الله جهرة﴾[3] فأنكر عليهم موسى صلوات الله عليه وألزمهم الحجة ونبّههم على الحق فتمادوا وضلوا وقالوا: ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرةً﴾[4] فأراد موسى صلوات الله عليه أن يسمعوا النص من الله سبحانه باستحالة ذلك فقال الله سبحانه: ﴿لن تراني﴾ وخَرّ موسى صلوات الله عليه مغشيّاً عليه من تلك المقالة العظيمة.... إلى آخر كلامه.

وللقاسم والهادي عليهما السلام في تفسيرها خلاف ذلك وقد ذكرناه في الشرح.

(فرع)

«والله تعالى لم يلد ولم يولد» كما حكى الله سبحانه وتعالى في سورة الصمد حين سألت اليهود النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن الله، فأنزل الله عليه سورة الصمد.

وقال «بعض اليهود» قال في الكشاف» وهم ناس من اليهود مِمَّن كان بالمدينة.

وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم سلام بن مشكم ونعمان بن أوفى وشاس بن قيس ومالك بن

---

(١) الأنعام (١٠٣).
(٢) الأعراف (١٤٣).
(٣) النساء (١٥٣).
(٤) البقرة (٥٥).

الصَّيِّف فقالوا: «بل ولد الله سبحانه» وتعالى عن ذلك «عزير» قال في الكشاف: وسبب قولهم ذلك في عزير أن اليهود قتلوا الأنبياء بعد موسى عليه السلام فرفع الله عنهم التوراة ومحاها عن قلوبهم فخرج عزير وهو غلام يسيح في الأرض فأتاه جبريل عليه السلام فقال له: إلى أين تذهب؟ فقال: أطلب العلم فحفّظه التوراة فأملاها عليهم لا يخرم حرفاً فقالوا: ما جمع الله التوراة في صدره[1] إلاّ أنه ابنه.

وقال «بعض النصارى: بل ولد» سبحانه وتعالى عن ذلك «المسيح عيسى» ابن مريم، وهؤلاء هم الذين حكى الله سبحانه مقالتهم بقوله عز وجل: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله﴾... الآية[2].

وقال «بعض اليهود وبعض النصارى معاً» أي أجمعوا على هذا القول معاً فقالوا: «هم أبناء الله» كما حكى الله عنهم في قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه﴾[3].

قال في الكشاف: معنى قوله تعالى حاكياً أبناء الله أي أشياع ابني الله عزير والمسيح كما قيل لأشياع أبي خبيب وهو عبدالله بن الزبير الخُبيبيُّون، وكما كان يقول رهط مسيلمة: نحن أنبياء الله، وكما يقول الملك وذووه وحشمه: نحن الملوك أي كل فرقة منهم ادعت ذلك وإلاّ فكل فرقة تضلل الأُخرى.

«قلنا:» ردّاً عليهم «الولد يستلزم الحلول» في الوالد «ثم الانفصال» عنه بعد ذلك «ولا يحل إلاّ في جسم ولا ينفصل إلاّ عنه، والله تعالى ليس بجسم لما مر» من الأدلة على ذلك «و» من السمع ما «قال تعالى»﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ * قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[4].

---

(١) (أ) في قلبه.

(٢) التوبة (٣٠).

(٣) المائدة (١٨).

(٤) الإخلاص (١، ٤).

«و» ما «قال» جل وعلا «حاكياً» عن الجن الذين استمعوا[1] القرآن «ومقرراً» لقولهم ﴿وأنّهُ تَعالَى جَدُّ رَبِّنا﴾[2] أي تعالى شأنه وسلطانه «ما اتخذ صاحبةً ولا ولداً» أي تنزه عن ملامسة النساء وطلب الولد.

«و» ما «قال تعالى» ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شركاء الْجِنَّ وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات والأرض «أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة» «وخلق كل شيءٍ وهو بكل شيءٍ عليم﴾[3].

«وقال تعالى: ﴿وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً﴾[4] «وقد صح» القرآن والاستدلال به «بما يأتي» في كتاب النبوءآت إن شاء الله واعلم: أنه يجوز الإستدلال بالقرآن على تنزيه الله تعالى ووحدانيته ونفي التشبيه عنه اتفاقاً.

(فصل)

قال المسلمون وأكثر أهل الملل الكفرية:

«والله تعالى لا يجوز عليه الفناءُ» والفناءُ هو ضد البقاءِ «لأن الفناءَ لا يكون إلاَّ بقدرة قادر إذ لا تأثير لغير القادر كما مر في فصل المؤثرات» لأنه إعدام الموجود فهو فعل يتعلق بالموجود لإعدامه ولا بد للفعل من قادر «والله تعالى ليس من جنس المقدورات» لأنَّ المقدورات كلها إنما هي أجسام وأعراض فقط «فلا تعلّق به» جل وعلا «القدرة لما مر» من أنه ليس بجسم ولا عرض فاستحال عليه الفناءُ سبحانه وتعالى.

وقال «بعض العِلِيَّة» وهم من زعم أن للعلّة تأثيراً كتأثير الفاعل وهم بعض المعتزلة الذين زعموا أن العلل تؤثر في الصفات والأحكام فقالوا: «بل لأنَّ ذاته» تعالى «أوجبت وجوده» وكذلك أيضاً أوجبت قادريته وعالميته وحييته «والذات» أي ذاته تعالى «ثابتة في الأزل وهو» أي الوجود أمر زائد عليها كما مر لهم وهو «لا يتخلف عنها» أي عن الذات «كما مر لهم» في الصفات

---

(١) يستمعون.

(٢) الجن (٣).

(٣) الأنعام (١٠٠، ١٠١).

(٤) الإسراء (١١١).

والمؤثرات فلزم من ذلك وجوده تعالى في الأزل واستحالة الفناء عليه لوجود العلة المقتضية لوجوده تعالى في الأزل واستحالة الفناء عليه.

«لنا ما مر» عليهم من أنه لا تأثير للعلة وأن صفات الله سبحانه هي ذاته وأن وجود الموجود هو الموجود لا غيره، «وإن سُلِّم» ما ادعوه على استحالته «لزم وجود سائر الذوات» أي ذوات الأجسام «بذلك الإيجاب» الذي زعموه وهو إيجاب الذوات للصفات والأحكام «عندهم» وإنما لزمهم ذلك «حيث جعلوها» أي الذوات «ثابتة في الأزل» ولا يعقل الفرق بين الثبوت والوجود «إذ هو» أي تأثير العلّة بزعمهم تأثير «إيجاب بلا اختيار» كما سبق لهم أن العلة توجب المعلول وتقارنه ولا اختيار لها «فما وجود بعض الذوات به» أي بذلك الإيجاب حيث جعلوه مختصاً بالباري تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً «أولى من بعض» وهو سائر ذوات الأجسام والأعراض إذ لا اختيار للعلة «كما مر» لنا عليهم في فصل المؤثرات «ولزم عدم فنائها» أي سائر الذوات «كذلك» أي كما قالوا في ذات الله تعالى «وذلك» أي عدم فنائها «باطل» معلوم بطلانه ضرورة «بما سيأتي إن شاء الله تعالى» في فصل فناء العالم.

«ولزم أيضاً» من قولهم ذلك «أن يكون لِلّهِ تأثيران» اثنان مختلفان: «تأثير اختيار وهو خلقه لمخلوقاته» فإنه خلقها جل وعلا اختياراً «وتأثير اضطرارٍ» أي يكون مضطرّاً إليه غيرَ واقفٍ على اختياره «وهو إيجاب ذاته لصفاته» بزعمهم، ومن جملة صفاته كونه موجوداً «ولا يضطر إلاّ المخلوق» إذ الضرورة تستلزم الحاجة ولا تجوز الحاجة على الله تعالى.

وقالت «المقتضية» وهم من أثبت تأثير المقتضي وهو الصفة الأخص وهم أبو هاشم ومن تابعه: «بل» إنما لم يجز عليه تعالى الفناء «لأنّ المقتضي» وهو الصفة الأخص «أوجبت وجوده تعالى كما مر» لهم حيث زعموا أن الصفة الأخص اقتضت صفاته الأربع.

«لنا» عليهم «ما مر» من أنّ المقتضيَ لا تأثير له ولا وجود له أيضاً فضلاً عن تأثيره.

«وإن سُلِّم» ما ادعوه على استحالته «لزم أن توجد سائر الذوات وجوداً أزليّاً «ولا تفنى كما مر» لهم من أن المقتضي وهو الصفة الأخص ثابت لكل ذات عندهم ومن أن تأثيره تأثير إيجاب لا اختيار «ولزم» منه أيضاً «أن يكون» الله «تعالى محتاجاً إلى ذلك المقتضي» الذي أوجب وجوده وصفاته تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً «إذ لولاه» بزعمهم «لما كان تعالى موجوداً ولا حيّاً ولا قادراً ولا عالماً» كما سبق تقرير قولهم.

«فإن قيل: فهل يكفرون»[1] بهذه المقالات[2] الباطلة «كالمجبرة» أي كما حكمتم بتكفير المجبرة لقولهم على الله بالباطل؟

قال عليه السلام: «قلت: لا» أي لا يكفرون بذلك «لأنهم لم يثبتوا شيئاً محقّقاً يكون الله تعالى مضطرّاً بسببه أو محتاجاً إليه تحقيقاً لتلاشي ذلك» أي لبطلانه.

أما المقتضية فواضح قولهم في تلاشي المقتضي كما مر. وأما من جعل الذات علة في الصفات فإنهم قالوا: إن الصفات أمور زائدة على الذات لا تسمّى شيئاً ولا لا شيء مع إنكارهم للتعليل أيضاً «كما مر» ذكره عنهم في فصل المؤثرات «فلم يجهلوا بالله سبحانه ولم يتعمّدوا سب الله، وإنما أخطأوا حيث لم ينتبهوا لذلك اللاّزم» الذي لزمهم من قولهم «ومن لم يتعمد سب الله فلا إثم عليه لقوله تعالى: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به﴾[3] «ولم يفصل» بين خطإ وخطإ «ولقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، «ولم يفصل» صلى الله عليه وعلى آله وسلم بين خطإ وخطإ كذلك إلاّ أنه يقال: الخطأ المعفو هو ما لم يُتعمّد من الأفعال كقتل المسلم خطأً وأما هذه الأقوال والعقائد فإنّها متعمدة صادرة عن نظر واجتهاد، فإن ساغ الاجتهاد في أصول الدين أدى ذلك إلى أن كل مجتهد مصيب فيه وهو ممنوع وإلاّ أدّى إلى تصويب اليهود والنصارى ونحوهم.

---

(١) (ض) فهل يكفر.
(٢) (ب) بهذه المقالة.
(٣) الأحزاب (٥).

ثم يقال: هل وقفوا من معرفة الله سبحانه وما يحق له جل وعلا من الأسماء والصفات وما يجب أن ينفى عنه على ما يجب عليهم أوْ لاَ؟ إن وقفوا على ذلك ارتفع الخلاف في المعنى، وإن لم يقفوا على ذلك فلم يعرفوا الله حق معرفته، فيُنظر في ذلك والله أعلم.

قال عليه السلام: «بخلاف المجبرة فإنهم جهلوا بالله سبحانه حيث أثبتوا له أفعالاً قبيحة لا تتلاشى» أي لا تبطل عندهم ولا يمكنهم الرجوع عنها عند البيان والمناظرة من نسبة الظلم إليه تعالى عن ذلك وخلف الوعد والوعيد وعقاب من لا يستحق العقاب وإثابة من لا يستحق الثواب «فكفروا بذلك» أي بجهلهم بالله تعالى «وسبّوا الله تعالى بنسبتها إليه» تعالى عنها «عمداً حيث نبّههم علماءُ العدلية في كل أوانٍ» وأقاموا لهم الحق بالبراهين الواضحة فكابروا وعاندوا «فكفروا أيضاً» مرة ثانية «بذلك» أي بسب الله سبحانه وتعالى.

(فصل)

«والله تعالى لا إله غيره» أي لا مشارك له في الإلهية والربوبية إذ هو الواحد الذي ليس كمثله شيء، ومعنى الواحد في حقه المتفرد بصفات الكمال «خلافاً للوثنية» وهم عباد الأوثان وهي الأصنام على اختلاف طبقاتهم لتقربهم إلى الله زلفى بزعمهم «والثنوية» وهم من أثبت مع الله إلهاً غيره وهم فرق:

منهم من زعم أن العوالم كلها محدثة الصورة قديمة المواد وأن النور والظلمة قديمان وأن العالم ممتزج منهما «والمجوس وبعض النصارى» أما الثنوية فزعموا عن آخرهم أن حصول العالم وتكوينه من امتزاج النور والظلمة وأنهما كانا في الأصل متباينين[1] لا ثالث لهما ثم امتزجا في أنفسهما فكان حصول هذا العالم من امتزاجهما، حكى هذا عنهم الإمام يحيى عليه السلام في الشامل وقد بسطنا شيئاً من أقوالهم في الشرح.

قال: وأما المجوس فقد دَانُوا بأن لهذا العالم صانعاً قادراً عالماً حيّاً ولهم أقاويل مضطربة وهم ثلاث فرق:

---

(١) (ض) قديمين متباينين.

الأولى: زعموا أن النور قديم لم يزل وحده وأنه ذو أشخاص وصور وأن جميع الخير والصلاح والمنافع كلها من جهته وسمّوه يزدان، وأن الشيطان متولد من شك عرض له، وقالوا: إن جميع المضار والشرور والقتل والفساد كلها من الشيطان وسمّوه إهرمن ثم اختلفوا في كونه جسماً ومحدثاً فالأقلّون منهم زعموا أنه قديم والأكثرون منهم ذهبوا إلى أنه محدث وأنه جسم ثم اختلفوا:

فمنهم من قال: إنه حدث من شك عرض ليزدان وفكرة ردية.

ومنهم من زعم أنه حدث من عفونات الأرض.

والفرقة الثانية: زعموا أن النور في الأزل كان خالصاً ثم امتسخ بعضه فصار ظلمة فلما رآها النور كرهها وذمّها، وقالوا: إن الشيطان متولد من تلك الظلمة التي كانت ممسوخة من النور وأضافوا إلى النور جميع الخير والصلاح، وأضافوا إلى الشيطان جميع المضار والفساد.

الفرقة الثالثة: زعموا أن النور والظلمة قديمان كلاهما وزعموا أنه كان بينهما خَلاَ كانا يجولان فيه ويختلطان بسببه إلى غير ذلك من الخرافات التي لا يقبلها أهل الجنون فضلاً عن أهل العقول وقد ذكرنا بعضها في الشرح.

وأما النصارى: فقال الإمام يحيى عليه السلام: حكى نقلة المقالات: أن مذاهبهم لا تنضبط ولا تنحصر مع تناقضها، قال: وهم على ما اشتهر عنهم أربع فرق:

الأولى: الملكانية وهم أقدم فرق النصارى مذهباً وقد قالوا: بأن الله تعالى واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية وأن الاتحاد لعيسى عليه السلام ما كان من حيث أنه إنسان معيّن بل إنما وقع الاتحاد بالإنسان الكلي.

الثانية: اليعقوبية وهم القائلون بأن الاتحاد إنما كان من حيث الذات حتى قالوا: المسيح[1] جوهر من جوهرين وأقنوم من أقنومين ناسوتي ولاهوتي

---

(١) (ض) إن المسيح.

وأنهما امتزجا حتى صار منهما شيء ثالث كما تمتزج النار بالفحمة فيصير منهما شيء ثالث وهو الجمرة.

الثالثة: النسطورية وهم القائلون بأن الاتحاد إنما كان من جهة المشيئة.

الرابعة: الأرمنوسيّة زعموا أن عيسى عليه السلام كان عبداً لِلّهِ[1] ورسوله اصطفاه ولكنه اتخذه ابناً له على سبيل التشريف والتكريم.

قال: واشتهر على ألسنة المتكلمين أن النصارى يقولون: إن الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية.

فأما وصفهم الله تعالى بالجوهرية فالخلاف فيه معهم ليس إلّا من جهة اللفظ لأنهم متفقون على أن الله تعالى ليس بمتحيز وأنه تعالى منزه عن المكان والجهة فمرادهم أنه قائم بنفسه ليس بمفتقر إلى غيره، وأما الأقنوم فهو اسم سرياني ومعناه عندهم الشيء المنفرد بالعدد والأقانيم عندهم ثلاثة: أقنوم الأب وهو ذات الباري.

وأقنوم الابن وهو الكلمة، وأقنوم روح القدس وهو الحياة.

قال: وقد تخبط الناس في معرفة مقاصدهم بهذه الأقانيم فذهب بعضهم إلى أن هذه الأقانيم ذوات قائمة بأنفسها وكل أقنوم منها مستقل بنفسه وذهب آخرون إلى أنها أشخاص، وقال آخرون إنها وجوه وصفات إلى غير ذلك من التفرق والخلاف.

قال: واعلم أن الأشبه عند التحقيق أن مراد النصارى من هذه الأقانيم التي زعموها هو هذه المعاني التي يثبتها هؤلاء الأشعرية وبيانه: أن النصارى يعتبرون في تقرير مذهبهم شرائط ثلاث:

الأولى: وحدة الذات فإن عندهم أن الله تعالى واحد بالجوهرية.

الثانية: أن الصحيح من مذهبهم أن هذه الأقانيم عندهم ذوات مستقلة بأنفسها ليست من قبيل الأحوال والصفات بل ذوات على حِيَالِهَا منفردة.

---

(١) (ب) عبد الله ورسوله.

الثالثة: أن هـذه الأقانيم متعـدّدة في أنفسها وأعـدادها ثـلاثة كـما سبق وهذه الشرائط الثلاث لا توجد على الكمال إلاّ في مذهب الأشعرية فإن ذات الله عندهم هي أصل لهـذه المعاني وهي غـير متعددة، وزعمـوا أيضاً أن هـذه المعاني متعددة مستقلة بأنفسها ذواتاً على انفرادها وهي القدرة والعلم والحياة وغيرها.

وقـالـوا أيضـاً: إن هـذه المعاني متعـددة في أنفسهـا فبعضهم زعم أنها سبعة، وزعم بعضهم أنها ثمانية فحصل من هـذا[1] أن الشرائط التي اعتبرتها النصارى في قولهم بـالأقانيم لا تـوجد إلاّ في مـذهب الأشعريـة انتهى كلامـه عليه السلام في الشامل.

قال في الكشاف في تفسير قولـه تعالى: ﴿ولا تقـولوا ثلاثة انتهوا﴾[2] ما لفظه: فإن صحت الحكاية عنهم بأنهم يقولون: هو جوهر واحـد ثلاثـة أقانيم أقنـوم الأب وأقنوم الابن وأقنـوم روح القدس، وأنهم يـريدون بـأقنـوم الأب الذات، وبأقنوم الابن العلم، وبأقنوم روح القدس الحياة فتقديـره اللّهُ ثلاثـةٌ وإلاّ فتقديره الآلهـة ثلاثـة، والذي يدل عليه القـرآن التصريح منهم بـأن الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة، وأن المسيح ولـد الله من مريم، ألا تـرى إلى قولـه تعـالى: ﴿ءأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله﴾[3] ﴿وقـالـت النصارى المسيح ابن الله﴾[4].

والمشهور المستفيض عنهم أنهم يقولون في المسيح: لاهوتيّة وناسوتيّـة من جهة الأب والأم انتهى.

«قلنا:» في الرد على من زعم أن مع الله إلهاً آخر وجميـع المخالفـين في المسـألة «من لازم كـل كفوين» أي مثلين. «اختـلاف مراديهـما»[5] فيصـح أن يريد أحدهما تسكين الجسم في حال ما يريـد الآخر تحـريكه. فـأمّا أن يـوجد مرادهما ويجتمع الضدان وهو محال وأمّا أن لا يوجد مراد واحد منهما وهـو محال

---

(١) (أ) من هذه الشرائط. (ب) من هذه أن الشرائط.
(٢) النساء (١٧١).
(٣) المائدة (١١٦). (٤) التوبة (٣٠).
(٥) (ض) صحة اختلاف مراديهما.

لخروجهما عن كونهما قادرين وإن وجد مراد أحدهما دون الآخر مع أنهما مثلان ويشتركان في جميع الصفات فهو[1] محال أيضاً لأنه ينقض التماثل وخروج أحدهما عن كونه قادراً لعجزه عن إيجاده مراده «فلو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا» أي السموات والأرض «ولذهب كل إلّهٍ بما خلق ولَعَلَى بعضهم على بعض» بقهره إياه، وفي هذا إشارة إلى دليل السمع وهو يصح الاستدلال به في هذه المسألة اتفاقاً والقرآن مملوءة بالآيات الناطقة بتوحيد الله تعالى «وإذاً لرأينا آثار صنع كل إلّهٍ» متميزاً عن صنع غيره «ولأتتنا رسلهم» إذ لا بدّ للإلّه من رسول «ولم يقع شيء من ذلك» الذي ذكرناه «فهو» أي عدم وقوعه «إما أن يكون لعدم الآلهة إلاّ الله فهو الذي نريد» وهو الذي قضى به العقل والسمع[2] «أو» يكون «للاضطرار» من بعض الآلهة «إلى المصالحة» خوفاً من المنازعة والفساد «أو لقهر الغالب» من الآلهة «المغلوب» منهم «وأيّاً مّا كان» من الاضطرار والقهر «فهو عجز» من المضطر والمقهور «والعجز لا يكون إلاّ للمخلوقين» فهو من خواصهم «إذ هو» أي العجز «وَهْنُ العُدد والآلات» أي ضعفها والعدد والآلات أعراض وأجسام، فالأعراض كالشجاعة وقوة القلب وصفاء الذهن وجودة التدبير، والأجسام كالسلاح والكراع ونحو ذلك مما يستعان به على المقاتلة «وليست» أي العدد والآلات «إلاّ للمخلوقين» لا للخالق جل وعلا «لما ثبت من غناه سبحانه عن كل شيءٍ بما مر ذكره» من الأدلة على ذلك «وذلك» الذي ذكرناه من العجز «مبطل لكونهم آلهة» وإنّما هي أسماء سموها هم وآباؤهم لا معنى لها «ولأنّ ما ادعوه من الآلهة محدثة» مخلوقة لوضوح آثار التدبير والحدوث فيها «والمخلوق» الذي قد ثبت عجزه «ليس بكفوٍ للخالق» القادر على كل شيءٍ «لكونه» أي المخلوق «مملوكاً» مربوباً «والمملوك لا يشارك المالك في ملكه» بل هو وما تحت يده من جملة ملك مالكه.

قال السيد الإمام العلامة المرتضى بن مفضل قدس الله روحه قد ثبت وجود القرآن الكريم وفيه الآيات الكثيرة والدلالات الباهرة المنيرة القطعية

---

(١) (ب) وهو.

(٢) (ض) قضى به دليل العقل والسمع.

الجلية في نفي ثاني إلّه البرية فلا يخلو إمّا أن يوجداه معاً أو يوجده أحدهما أو يوجده غيرهما:

إن أوجداه [معاً][1] كانا كاذبين جاهلين ولم يكونا إلّهين.

وإن أوجده أحدهما كان كاذباً أيضاً والثاني عاجزاً إن[2] لم يمنعه عن نفيه ولم يكونا ربّين.

وإن أوجده غيرهما فمع وجود الثاني يكون كاذباً ولم يكن ربّاً ومع عدمه يكون صادقاً وهو اللّهُ رب العالمين.

(فرع)

قالت «العترة عليهم السلام والجمهور» من العلماء من الزيدية وغيرهم: «ولا قديم» يوجد «غير الله تعالى» لما مر في فصل حدوث العالم من أن كل ما عدا الله سبحانه جسم أو عرض وكل جسم أو عرض محدث «خلافاً لمن أثبت معانيَ قديمة» وهم الأشعرية والكرامية حيث جعلوا صفاته تعالى معانيَ قديمة قائمة بذاته على ما تقدم ذكره عنهم «و» خلافاً لمن أثبت «كلاماً قديماً» وهم الأشعرية أيضاً والحشوية فإنهم قالوا: إن كلام الله قديم وسيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

«قلنا: يلزم أن يكون للقدماء» الذين زعموهم «ما له تعالى من الإلّهية» والصفات الحميدة والأسماء الحسنى «لعدم المخصص» لبعض القدماءِ على بعض مع الاشتراك في القدم.

«و» لعدم «الفرق» حينئذٍ بين قديم وقديم «وقد بطل أن يكون غيره» جل وعلا «إلّهاً بما مر» من الأدلة.

(فصل)

«ولم يكلف الله» سبحانه «عباده العقلاء من معرفة ذاته إلاّ ما مر» ذكره فيما سبق.

---

(١) (أ ب) ناقص معاً.   (٢) (ض) إذا.

فأما من لا عقل له فلا تكليف عليه.

والذي يجب على المكلف: أن يعلمه جل وعلا رَبّاً مالكاً للسموات والأرض ومن فيهما أوّلاً آخِراً قادراً عليماً سميعاً بصيراً أوجد العالم من العدم المحض، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير لا إلَه إلاّ هو ﴿ليس كمثله شيء...﴾ الآية[1].

وذلك «لتعذر تصوره تعالى» أي لاستحالة تصوره «لما ثبت من أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض والتصور إنَّما يكون لهما» أي للجسم والعرض ضرورة أي يعلم بضرورة العقل لأنه لا يصح التصور إلاّ فيما كان كذلك، فثبت أنه لا طريق للمخلوق إلى معرفة كنه ذاته تعالى، ولهذا قال الوصي عليه السلام: (مَا وَحَّدَهُ مَنْ كَيَّفَهُ، وَلاَ حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ، وَلاَ إِيَّاهُ عَنَى مَنْ شَبَّهَهُ، وَلاَ صَمَدَهُ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَتَوَهَّمَهُ).

وقال عليه السلام: (العقل آلة أُعطيناها لاستعمال العبودية لا لإدراك الربوبية، فمن استعملها في إدراك الربوبية فاتته العبودية ولم ينل الربوبية).

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: (جعل الله في جميع عباده فَنَّيْنِ[2] الروح والعقل وهما قِوَامُ الإنسان لدينه ودنياه وقد حواهما جسمه وهو يعجز عن صفتهما فكيف يتعدّى هذا الجاهل إلى وصف الخالق ولا[3] يقدر على وصف المخلوق).

وإلى مثل هذا أشار الإمام عليه السلام بقوله: «وتعذر فهم التعبير عن كنهها» أي لتعذر تصوره تعالى وتعذر فهم التعبير إلى آخره وكنهها أي حقيقتها «لأنّ التعبير إنما يفهم ضرورة عمّا يصح أن يدرك بالمشاعر» أي يعلم استحالة فهم التعبير بضرورة العقل عمّا لا يصح أن يدرك بالمشاعر وما يلحق بها.

«وهي» أي المشاعر «الحواس الخمس» السمع والبصر والطعم والشم واللمس «وما يلحق بها» أي بالحواس الخمس في الإدراك «وهو الوجدان» وهو

---

(1) الشورى (١١).
(2) في نسخة شيئين.
(3) (ب) وليس يقدر.

ما يدرك بالعرض النفسي «المدرك به نحو لذة النفس وألمها» واللذة إدراك ونيل ما هو عند المدرك كَمَالٌ وَخَيْرٌ، والألم إدراك ونيل لما هو عند المدرك نقصٌ وضرٌ.

ومعنى الإدراك به أنه «يفهم المخاطب ما كان أدركه» أي الشيء الذي أدركه بعينه من المدركات «بها» أي بالحواس الخمس «وما يلحق بها» وذلك المدرك هو المسموع والمبصر والمطعوم والمشموم والملموس ولذة النفس وألمها «أو» يفهم المخاطب «مثله» أي مثل ما أدركه من المدركات يفهمه بالقياس على ما أدركه بعينه منها «بالتعبير المعروف الدّلالة» أي الذي عرفت دلالته «على نحو ذلك المدرك» الذي ثبت ووجد «عنده» أي عند المخاطب كما إذا عبر عن إنسان لم يدركه ببصره أو عن ملموس لم يلمسه أو مطعوم لم يطعمه أو ألمٍ أو لذّةٍ لم يدركهما فإنه يفهمه ويتصوره ويمكن التعبير عنه بالقياس على ما قد أدركه لأنه مثله «و» قد علم أنه «لا يصح أن يُدرَكَ بالمشاعر» المذكورة «والوجدان» المذكور[1] «إلاّ جسماً أو عرضاً، وقد بطل بما مر» وتكرر «أن يكون الله تعالى جسماً أو عرضاً فثبت» بذلك «تعذر فهم التعبير عن كنه ذاته تعالى».

«و» اعلم أن «العلم بأن للمصنوع صانعاً لا يستلزم معرفة كنه ذات صانعه» أي معرفة حقيقة صانعه بالإحاطة به من جميع الوجوه وإنما يستلزم أن له صانعاً حيّاً قادراً عليماً حكيماً «كالآثار» المصنوعة «الموجودة بالقفار» فإن العقل لا يهتدي إلى معرفة كنه ذات صانعها من كونه طويلاً أو قصيراً أو أبيض أو أسود أو نحو ذلك، وإنما يحكم العقل بأن لها صانعاً حيّاً قادرًا عالماً عليماً حكيماً فثبت بذلك أن الله سبحانه لم يكلف عباده من معرفته إلاّ ما مر.

وثبت بطلان قول من زعم أنه وقف من معرفة ذات الله سبحانه على خلاف ما ذكر وأنه لا يجوز أن يثبت له تعالى من الصفات إلاّ ما دل عليه الفعل بنفسه أو بواسطة كونه تعالى عالماً حيّاً وما عداه لا دليل عليه وما لا دليل عليه وجب نفيه.

---

(١) (أ) المذكور ضرورةً.

قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل: وهذا القول إنما قرروه على ما حكيناه من مذهبهم أنهم مطلعون على العلم بحقيقة ذات الله تعالى وصفاته ويعلمون منه ما يعلمه من نفسه.

قال: وهذا خطأ وهجوم على أمر عظيم من غير بصيرة.

قال: والمختار عندنا: أنه لا يمتنع اختصاص الله تعالى بأوصاف غير متناهية لا نطلع على شيء منها. انتهى.

قال الإمام عليه السلام: قال «الإمام يحيى» بن حمزة «وأبو الحسين البصري» من المعتزلة «وضرار» بن عمرو «وحفص الفرد» من المجبرة: «وله تعالى ماهيّة يختص» هو تعالى «بعلمها» ولا نعلمها نحن.

«قلنا: الماهيّة ما يتصور في الذهن» والتصور لا يعقل إلاّ لما يدرك بالحواس وما يلحق بها «وقد امتنع أن يتصوره تعالى الخلق حيث لم يتمكنوا إلاّ من تصور» الجسم أو العرض وهما من خواص «المخلوقات اتفاقاً بيننا وبينهم» فإنه لا يصح التصور إلاّ للجسم أو العرض «وعلم الله» أي علمنا بالله «سبحانه» وما يحق له «ليس بتصور» منا لحقيقته تعالى لأن التصور هو ارتسام صورة الشيء المتصور في الذهن وذلك مستحيل في حق الله تعالى «اتفاقاً كذلك» أي بيننا وبينهم.

واعلم أن الإمام يحيى عليه السلام لم يرد هذا وقد صرح به في كتابه وإنما أراد أن الله سبحانه وتعالى يعلم من ذاته ما لا نعلم عكس قول أبي هاشم الذي سيأتي إن شاء الله، وقد بسطنا الكلام في الشرح، ولعل أبا الحسين وضراراً وحفصاً لم يريدوا إلاّ ذلك أيضاً والله أعلم. «فإن أرادوا» أي الإمام يحيى ومن معه «بذلك» الذي ذكروه «ذاتاً لا يحيط بها المخلوق علماً فصحيح» أي فقولهم حق وهو الذي أرادوه كما عرفت.

وقال «أبو هاشم مقسماً» أي حال كونه مقسماً بالله سبحانه «أنه ما يعلم الله من ذاته جل وعلا إلاّ مثل ما يعلم هو» أي مثل ما يعلم أبو هاشم.

«قلنا:» هذا غلو وخروج عن حد العقل وارتكاب لأمر عظيم بغير بصيرة وقد «قال تعالى: ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به

علماً﴾[1] أي لا يحيطون بذاته علماً أي لا يعلمون كنه ذاته تعالى «والله سبحانه قد أحاط بكل شيءٍ علماً بمعنى لا يغيب شيء عن علمه» بل هو العالم بكل شيء عالم الغيب والشهادة ومن جملة الأشياء المعلومة له جل وعلا ذاته جل وعلا «لا كإحاطة الأسوار» وهي الجدران المحيطة بما هو داخلها إذ هي من صفات الأجسام.

واعلم: أنه يحرم التفكر في ذات الله تعالى لأنه يؤدي إلى الشك مع أن الفكر لا يناله جل وعلا.

ولقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لن تقدّروا قدره».

وقال علي عليه السلام: (من تفكر في خلق الله وحّد، ومن تفكر في الله ألحد).

وقال مصنف شرح نهج البلاغة (وهو ابن أبي الحديد) في معنى هذا:

وَاللَّهِ مَا مُوسَى وَلَا عِيسَى ٱلْمَسِيحُ وَلَا مُحَمَّـد
عَرَفُوا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعدُ
من كنه ذاتك غير أنك أوحدي الذات سرمد
عـرفوا إضَـافَاتٍ وَنَفْيـاً وَالحَقِيقَةُ لَيْسَ تُـوجَـدُ

... إلى آخرها.

(فصل)

قال «أئمتنا عليهم السلام» وبعض المعتزلة كالشيخ أبي الحسين البصري والشيخ أبي الهذيل ومحمود بن الملاحمي وأبي القاسم بن شبيب التهامي وغيرهم فهؤلاء قالوا العدمُ نَفْيٌ محضٌ فلا ذات ثابتة في حال العدم «وكون الله عالماً بما سيكون، وقادراً على ما سيكون لا يحتاج إلى ثبوت ذات ذلك المعلوم والمقدور في الأزل» أي في العدم والقدم بل يصح أن يتعلق علمه تعالى وقدرته بالمعدوم بمعنى أنه تعالى يعلم أنه سيوجد المعدوم على الصفة التي يوجده عليها وكذلك يقدِرُ الله تعالى على اختراع المقدور المعدوم جسماً كان أو

---

(1) طه (١١٠).

عرضاً وإيجاده من العدم كما ذلك في حكم المعلوم بضرورة العقل مثل المشاهدات من السحاب والمطر والأشجار وغير ذلك.

وقال «بعض صفوة الشيعة وبعض المعتزلة» كالشيخ أبي هاشم وأبي عبدالله وقاضي القضاة وغيرهم: «بل يجب ثبوتها» أي ثبوت ذوات ذلك المعلوم والمقدور في العدم.

قالوا: «ليصح تعلق العلم والقدرة بها» أي بالذوات المعدومة «إذ لو لم تكن ثابتة» في العدم «لم يكن الله عالماً ولا قادراً» لاستحالة تعلق العلم والقدرة بزعمهم بالمعدوم.

«قلنا:» قولكم ذلك «يستلزم الحاجة على الله سبحانه وتعالى» إلى ثبوت ذلك في الأزل ليصح علمه وقدرته عليها «وقد مر بطلانها» أي الحاجة على الله سبحانه إذ هو الغني عن كل شيء «فلزم بطلان ما يستلزمها» وهو ثبوت الذوات في العدم «ولا فرق أيضاً بين الثبوت والوجود في اللغة العربية» عُلِمَ ذلك بالاستقراء وتناقض قول القائل: ثبت ولم يوجد، أو وجد ولم يثبت «فلو كان لفظ ثابت يطلق عليها في الأزل حقيقة كما زعموا لكان لفظ موجود كذلك» أي يطلق عليها في الأزل أي في العدم «ولكانت» حينئذٍ «لا أول لوجودها» كما زعموا أنه لا أول لثبوتها «وبطلان ذلك متفق عليه» منا ومنكم إلّا من أنكر حدوث العالم، «وأيضاً» فإنا نقول إن «علم الله متعلق بصفة ما سيكون الوجودية» أي الصفة الوجودية لأن الله تعالى يعلم صفات المعدوم كما يعلم ذاته[1] وهذا لا يمكن دفعه، وقد زعمتم أنه يستحيل تعلق علم الله سبحانه بالمعدوم.

«فلو كان» تعلق علم الله تعالى بالمعدوم «يوجب الثبوت لزم أن يكون ما سيكون» من الذوات المعدومة «موجوداً في الأزل لثبوت صفته الوجودية لصحة تعلق العلم بها كالذوات» سواءً فكما أن تعلق العلم بالذات يوجب ثبوتها بزعمكم في العدم كذلك تعلق العلم بصفة الذات «لعدم الفرق» بين الذات وصفتها في ذلك «وذلك معلوم البطلان عند الجميع».

---

(١) أي كما يعلم ذات المعدوم تمت.

فإن قالوا: إن الله سبحانه لا يتعلق علمه بصفة ما سيكون الوجودية وأنه لا يعلم هذه الصفة إلّا من بعد وجوده.

قلنا: هذا هو المحال وهو أن يعلم الذات ولا يعلم صفتها الوجودية[1] فإن من علم الذات علم صفتها الوجودية قطعاً[2] لأنه يستحيل تعقل الذات خالية عن صفتها الوجودية، كما يستحيل تعقل الصفة خالية عن الموصوف.

وأيضاً: فيلزم أن يكون الله تعالى جاهلاً حيث لا يعلم صفته الوجودية قال «الإمام الحسن بن علي بن داوود» بن الحسن بن علي بن المؤيد «عليهم السلام: ليس مرادهم ثبوتها» في العدم «إلّا تصورها» للعالم بها والقادر عليها أي تخيل صورتها وتمثيلها ليصح القصد إلى تلك الصورة كما أن العمّار لا يعمر إلّا ما قد تخيله وتصوَّرهُ.

قال عليه السلام: «قلت: وفيه» أي ما ذكره الإمام الحسن بن علي «نظر» لأنه خلاف ظواهر أقوالهم في ذلك أو لأن هذا الحمل وإن كان مرادهم غير مخلص لهم «لأن علم الله سبحانه» وتعالى للمعلومات «ليس بتصور» لأنّ التصور هو تخيل صورة الشيء وتمثيلها في الذهن فهو عرض يختص بالمحدثين والله سبحانه يتعالى عن ذلك، ويتفرع على هذه المسألة تسمية المعدوم شيئاً فمن أثبت الذوات في العدم سمّى المعدوم شيئاً حقيقة، ومن لا فلا يسميه شيئاً حقيقة بل مجاز كقوله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾[3] ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾[4] وقوله: ﴿أولا يذكر الإنسان أنّا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً﴾[5] وغير ذلك من آي القرآن.

وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «كان الله ولا شيء»، وروي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في بعض خطبه: «إن الله مُشَيِّي الأشياء».

---

(١) (أ) ناقص الوجودية.
(٢) (أ) ناقص قطعاً.
(٣) الحج (١).
(٤) مريم (٩).
(٥) مريم (٦٧).

«باب الاسم والصفة»

إنما جرت عادة أهل علم الكلام بذكر الاسم والصفة لما يتعلق بهما من أسماء الله سبحانه وتعالى وصفاته.

والاسم في اللغة وهو المراد هنا: ما صح إطلاقه على ذات سواءً كان اسماً نحوياً كزيد أو فعلاً نحوياً كضرب ويضرب.

وأما حد الإمام عليه السلام للاسم فإنما هو باعتبار اصطلاح أهل النحو فقال: «هو كلمة تدل وحدها على معنى غير مقترن بزمن وضعاً» فقوله كلمة تعم الاسم والفعل والحرف، والمراد بالكلمة هنا اللفظ الموضوع، وقوله تدل[1] وحدها يخرج الحرف فإنه يدل على معنىً لا مستقلاً بنفسه، وقوله غير مقترن يخرج الفعل، ويخرج بقوله وضعاً نعم وبئس ونحوهما من سائر الأفعال غير المتصرفة فإن أصل وضعها على الاقتران والبسط في هذا مذكور في كتب العربية «وهو» أي الاسم «غيرالمسمّى» إذ هو الدَّالُّ والمسمّى المدلول، وأيضاً: الاسم مقدور لنا والمسمّى قد لا يكون مقدوراً لنا. وقالت «الكرامية» من المجبرة «ومتأخرو الحنفية: بل الاسم هو» نفس «المسمّى».

قال النجري: وإنما قالوا ذلك لأن أسماء الله تعالى عندهم قديمة فأوجب ذلك أن تكون هي نفس المسمّى وإلاّ لزم تعدد القدماء وهو محال، «وقلنا: إذاً» أي لو كان الاسم هو المسمّى كما زعمتم «لكان» الأمر كما قال الشاعر:

---

(١) قوله (تدل خرج المهملات ككادث ومادث وقوله وحدها) إلخ هذا موجود في بعض النسخ أصل وبعضها ساقط كما في نسخة المؤلف وغيرها.

«لو كان من قال ناراً أحرقت فمه   لَمَا تفوّه باسم النار مخلوق»

وكان يلزم أن من نطق بالعسل أن يجد حلاوته ومن نطق بالصبر وجد مرارته، ويلزم أن يوجد جرم السماء والأرض في فم من نطق بهما. قال النجري هذا الذي ذكرتموه معلوم بضرورة العقل فكيف تنكره علماء الحنفية وكثير من علماء الشافعية.

قال: قلنا: المسمّى على ما ذكروه هو المفهوم المرتسم في الذهن، والاسم على ما ذهبوا إليه هو الكلام النّفسيُّ فمن ثَمَّ وقع بينهما الاشتباه لقيام كل منهما بالنفس على ما هو مبسوط في كتبهم انتهى.

«والصفة» في اللغة وهو المراد هنا: القول المتضمن لمعنى في الموصوف كالوصف وقد يُراد بالصفة المعنى من غير نظر إلى القول قال طرفة بن العبد:

إنّي كَفَانِيَ مِنْ أمرٍ هممتُ به   جار كجار الحُذَاقي الّذي اتّصفَا

أي صار موصوفاً بحسن الجوار.

ويقال: العِلْمُ صفة لزيد والأعراض صفات للأجسام.

قال في الصحاح: وأما النحويون فليس يريدون بالصفة هذا لأن الصفة عندهم هي النعت، والنعت هو اسم الفاعل نحو ضارب، والمفعول نحو مضروب أو ما يرجع إليهما من طريق المعنى نحو مثل وشبه انتهى.

وأما الإمام عليه السلام فقد أراد بالصفة المعنى المصطلح عليه الكلامي والنحوي واللغوي على ما يتبين لك فقال: «لفظها مشترك» بين معانٍ خمسةٍ:

الأول منها: ما هو «عبارة عن ثبوت الذات على شيءٍ» من الأشياء «نحو ثبوت الحيوان» على حياته، فثبوت الحيوان على الحياة صفة له وهذا في اصطلاح بعض أهل علم الكلام، وفي اللغة الحياة نفسها صفة للحيوان.

«و» **الثاني**: ما هو «عبارة عن شيءٍ هو الذات» وذلك «نحو قدرة الله» وعلم الله وحياة الله وسمع الله وبصره وجميع صفاته فإنما هي هو جل وعلا لا غيره وهذا معلوم بالعقل لا باللغة والله أعلم.

«و» الثالث: ما هو «عبارة عن اسم» وضع «لذاتٍ باعتبار تعظيمٍ» لتلك الذات «نحو قولنا: أَحَدٌ نريد به الله تعالى فإنه عبارة عن ذاته باعتبار كونه» سبحانه وتعالى «المنفرد»[1] أي المختص عمن سواه «بما لا يكون من الأوصاف الجليلة» أي العظيمة التي هي صفات الإلٰهية «إلّا لَهُ» جل وعلا عن كل شأن شأنه من مثل ما دَلّنا عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ وهذا باعتبار اللغة اسم متضمن للصفة وهي التعظيم، وكل أسمائه تعالى كذلك على ما سيأتي إن شاء الله.

«و» الرابع: ما هو عبارة عن اسم لِذَاتٍ «باعتبار معنى» حاصل في تلك الذات وذلك المعنى «غير أسماء الزمان والمكان والآلة» وذلك «نحو قولنا: قائم نريد به إنساناً فإنه اسم له باعتبار معنىً وهو القيام» وكذلك ضارب ومضروب وحسن وأحسن وقد عرفت أن هذا على مصطلح أهل النحو.

وأما أسماء الزمان والمكان والآلة نحو مَضْرَب ومَقْتَل لزمان الضرب ومكانه ومحلب للإناء الذي يُحلبُ فيه فإن هذه أسماء لذواتٍ باعتبار معنىً وهو الضرب والقتل والحلب، وليست بصفات بحسب وضع اللغة ولا اصطلاح أهل العربية.

«و» الخامس: أن تكون الصفة «بمعنى الوصف وهو عبارة عن قول الواصف زيد كريم مثلاً» فإن هذا القول أعني زيد كريم يسمّى وصفاً وصفةً بحسب وضع اللغة، وكذلك زيد شجاع وزيد حليم قال عليه السلام: «علم ذلك» أي التقسيم المذكور «بالاستقرآء» أي تتبع لغة العرب.

وقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى «عليه السلام: ليست» الصفة «إلّا بمعنى الوصف فقط» حيث قال: مدلول الاسم والصفة في أصل اللغة هو اللفظ لأنها[2] عبارة عن قول الواصف ولفظه.

قال النجري: إلّا أن الصفة عبارة عن جملة اللفظ والاسم عن جزءيه

---

(١) (ض) المتفرد.

(٢) (ض) لأنه وفي نسخة لأنها.

فقط فقولك: زيد كريم صفة لزيد وكريم اسم لـه لُغويّـان، وكذا زيـد يقوم صفة لزيد ويقوم اسم لـه لغويـان لأنّ الاسم في أصل اللغـة: لكل مـا صح إطلاقه على ذاتٍ، قال: قاله بعض المحققين.

قال عليه السلام: «قلنا:» في الجواب على الإمام المهدي عليه السلام: «يلزم منه» أي من القول بأن الصفة ليست إلاّ بمعنى الـوصف وأنها عبارة عن قول الواصف «أن تكون صفاته نحو كونه قادراً» وعالماً وحيّاً ونحـوهما «عبـارة عن قول واصف وذلك بيّن البطلان» أي[1] يؤدّي إلى أنه تعالى ليس لـه صفة إلاّ قول ذلك الواصف فقط.

ويمكن أن يقال: النزاع إنما هو في أمر لغوي فإذا ثبت من وضع اللغـة أنّ القـائـل إذا قـال: الله سبحـانـه عـالم قـادر سُمِّيَ واصفـاً[2] لفعله القـول المتضمن للصفـة صح ذلـك ولا مانـع منه، ولا يلزم مـا ذكر كـما لا يلزم من قول القائل: زيد كريم أن لا يكون زيد موصـوفاً بالكـرم، إلاّ إذا قيل: إن الصفة ليست إلاّ بمعنى القول وهو بعيد لأنهم قد حَدُّوا الصفـة في الاصطلاح فيما تقدم في المؤثـرات أنها المزيـة التي تُعلم الذات عليهـا شاهـداً وغائبـاً والله أعلم.

«وقـال» أي الإمام المهـدي «عليه السـلام: (لـو كـانت) الصفـة (اسـماً لـذاتٍ باعتبـار معنىً لزم أن يكـون من قام صفـة[3] لأنه بـاعتبـار معنىً وهـو القيام» لفظ الإمام المهدي عليه السلام رَدّاً على من زعم أن الصفـة موضـوعة لمعنى في الموصوف لا أنها عبارة عن قول الواصف.

فإذا قيل: زيد كريم فالصفة هي الكرم الذي في زيد فتكون الصفـة ما أفاده اللفظ لا نفس اللفظ.

فقال عليه السلام في رد هذا القول: لو أفادت الصفة المعنى الـذي زعمه

---

(١) (ض) إذ.
(٢) (أ) يسمّى واصفاً.
(٣) في نسخة لزم أن يكون من قام قد فعل لنفسه صفةً وفي نسخةٍ أخرى لـزم ان يكون من قـام بنفسه قد فعل صفةً.

المخالف في الموصوف للزم فيمن قام أن يكون قد فعل لنفسه صفة وهي القيام لأن القيام معنى في الموصوف فيجب أن يسمّى صفة كما زعمه المخالف[1] وحينئذٍ يلزم صحة أن يوصف ذلك القائم بأنه واصف لأنه فعل صفة ومن فعل الصفة فهو واصف ومعلوم أنه لا يسمّى واصفاً، فعلمنا أن القيام ليس بصفة كما ادّعاه الخصم بل الصفة هي اللفظ فقط.

ويمكن الجواب عن الخصم بأن نقول: لا يسمّى القيام الحاصل في زيد صفة مطلقاً بل إذا كان مستفاداً من اللفظ، وسواءٌ كان حاصلاً في نفس الأمر أوْ لَا فلا يلزم فيمن فعل القيام أن يسمّى واصفاً لأنه لم يفعل صفة إذ القيام الذي فعله غير مستفاد من اللفظ هكذا ذكره النجري. قلت: ويمكن أن يقال: لا مانع من التزام ذلك كما قال الشماخ يصف بعيراً:

إذا ما أدلجت وصفت يداها   لها الإدلاج ليلة لا هجوع

يريد أجادت السير فقد سمّاها واصفة لفعلها الوصف ومن ذلك قولهم وَصُفَ الغلامُ بالضم إذا بلغ الخدمة فهو وَصِيف بَيِّنُ الوصافة.

قال عليه السلام: «قلنا:» أي في الجواب على الإمام المهدي عليه السلام «ليس باسم» وقد قلنا في الصفة إنها اسم لذات باعتبار معنىً.

«وقال» أي الإمام المهدي عليه السلام «الاسم والصفة عبارة عن قول الواصف فقط» قد تقدم حكاية قوله عليه السلام في ذلك.

«قلنا:» في الرد عليه «يلزم أن لا يفهم إلّا مجرد قوله فقط لا معناهما» أي الاسم والصفة «وهو الذات وما يلازمها» من المعاني كالكرم ونحوه «وذلك خلاف المعلوم ضرورة» أي يعلم خلافه بضرورة العقل، ويمكن أن يقال: مدلول القول الاسم والصفة ويفهم مع القول المعنى[2] وهو الكرم المتعلق بزيد وهو الذي نريد بالصفة لأنه لمّا تضمن هذا القول الصفة سُمِّيَ صفةً ووصفاً وذلك معلوم. وسواءٌ كان مطابقاً للواقع بأن يكون زيد كريماً في

(١) (ب) الخصم.
(٢) (أ) ويفهم منه المعنى.

الـواقع، أم لا فـإن هذا اللفظ قـد دل عليه، وإذا دل عليـه صـح أن يسمّى صفةً ووصفاً وقد وقع ذلك بحسب وضع اللغة، وكذلـك الاسم مثل زيـد أو ضرب مثلاً فإنه قول لأنّ الاسم غير المسمّى ومع ذلك قد تضمن الدلالة على الذات وهي ذات زيد وذات الضرب والله أعلم.

«وقـالت الأُموريّـة» وهم من زعم أن صفات الله أُمـورٌ زائدةٌ عـلى ذاته جل وعلا: «ما هو اسم لذات باعتبار معنى المماثلة» كما قالـوا في القادريـة إنها مماثلة للعالمية في كونها أمراً زائداً[١] عـلى الذات «أو المغـايرة»[٢] كـما قالـوا في القادرية إنها غير العالمية وقد عرف مما تقدم أن المماثلة والمغـايرة مـا يُعقل بـين غيرين حقيقة «أو نحو ذلك» وهو ما يُعقل بين غَـيْرٍ وما يجـري مجرى الغير[٣] فقالوا: ما كان كذلك «فحكمٌ» أي فهـو حكم وليس بصفة للذات بـل حكم عليها بما ذكر.

«قلنا: لا فرق عند أهل اللغة بين ذلك» الذي زعمتم أنـه حكم «وبين ما هو اسم لذاتٍ باعتبار معنى غيرهـا» أي غير المـماثلة والمغايـرة ونحوهمـا كما يقال: زيد كريم وزيد مثل عمرو وزيد غير عمرو فلا فرق عند أهل اللغة أن ذلك كله يسمّى صفةً ووصفاً «إلاّ أسماء الـزمان والمكـان والآلة كـما مر» فـإن ذلك لا يسمّى صفةً كما سبق ذكره وقد عرفت ما قيل في ذلك.

قـال عليه السـلام: «والملجىء لهم» أي لـلأمـوريـة «إلى ذلـك» الـذي ذكرناه عنهم «وصفهم الأمور الزّائدة على الذّات بزعمهم بأنها غيرٌ نحو العالمية غير القادرية أو مثلٌ نحو العالمية زائدة على الذات مثل القادرية» وقد ثبت منهم «منعهم وصفهـا» أي وصف الصفات حيث قـالوا: الصفـات لا توصف فـلا توصف الأُمور الزائدة على ذاته بزعمهم «بأنها قـديمة أو محـدثة» حـين ألزمهم الخصم وصفها بأنها قديمة أو محدثة فدفعوا من ألزمهم وصفها بأن الصفات لا

---

(١) (أ) أُموراً زائدة.

(٢) (ب) أو باعتبار معنى المغايرة.

(٣) الذي يجري مجرى الغير وهو الصفة فإنها عندهم جارية مجرى الغير فإن صحة تـأثيرهـا مترتب على وجود المؤثر له تمت.

توصف، فقال الخصم قد وصفتم الصفات فقلتم إن العالمية مثل القادرية أو غيرها ونحو ذلك فقالوا: هذه أحكام وليست بصفات.

قلنا: هذه مجرد دعوى «والفرق» بين الوصف بالمماثلة والمغايرة ونحوهما والوصف بالقدم والحدوث والقلة والكثرة وغير ذلك «تحكم» أي دعوى مجردة عن الدليل« إذ لا مانع من دعوى أن سائر ما توصف به الصفات أحكام مثلها» أي مثل المماثلة والمخالفة ونحوهما فيقال وَصْفُ العالمية بأنها قديمة أو محدثة حكم وليس بصفة إذ كان كلا القولين مجرد دعوى بلا دليل فما أحدهما بالصحة أولى من الآخر.

«تمهيد»

أي هذا القول الذي سيأتي ذكره من الحقيقة والمجاز تمهيد وتوطئة لمعرفة ما يجوز إطلاقه على الله تعالى من الأسماء بطريق المجاز أو الحقيقة وما لا يجوز.

فقال عليه السلام: «أعلم: أن من أقسام الاسم: الحقيقة والمجاز» يعني أن الاسم ينقسم إلى أقسام كثيرة ولا تعلق لها بهذا الفن إلاّ الحقيقة والمجاز فذكرهما: «فالحقيقة لغة» أي في لغة العرب هي: «الرّاية» وهي العَلَمُ الذي يُتخذُ للحرب قال الهذلي:

حَامِي الْحَقِيقَةِ نَسَّالُ الْوَدِيقَةِ مِعْتَاقُ الْوَسِيقَةِ لَا نِكْسٌ وَلَا دَانِ

الوديقة شدة الحرب، ونسل في الْعَدْوِ ينسل أسرع، والْوِسْقُ الطَّردُ ومنه سُمّيت الوسيقة وهي من الإبل كالرفقة من الناس وإذا سرقت طردت معاً، والوِسق بالكسر ستون صاعاً.

وحقيقة الرجل ما يحق عليه أن يمنعه، وحقيقة الشيء ذاته ويقين أمره ذكر هذا كله في الصحاح.

وقد أشار عليه السلام إلى هذا المعنى الآخر بقوله: «ونفس الشيء» ومنه الحديث «لا يبلغ الرجل حقيقة الإيمان حتى لا يعيب على أخيه بعيب هو فيه».

«و» الحقيقة «اصطلاحاً» أي في اصطلاح أهل العربية[1] «اللفظ المستعمل» يحترز من غير المستعمل كالمهمل، واللفظ قبل الاستعمال فليس بحقيقة ولا مجاز «فيما وضع له» ليخرج المجاز «في اصطلاح» وقع به «التخاطب» ليخرج اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذي وقع به التخاطب كالصلاة إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء فإنها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ما وضعت له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وهو عرف الشرع، وإن كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة.

وتنقسم» الحقيقة «إلى لغوية» أي إلى حقيقة في أصل لغة العرب «كأسد» للسبع المفترس المخصوص «و» إلى حقيقة «عرفية» وهي ما نقل عمّا وضع له في أصل اللغة إلى معنى آخر بالعرف، وهي إمّا «عامة وهي التي لا يتعين ناقلها» عن أصل وضعها إلى المعنى الآخر «كقارورة» للإناء المخصوص من الزجاج ودابة لذوات الأربع فإن القارورة في أصل اللغة اسم لكل ما يقر فيه الشيء، والدابة لكل ما دبّ على الأرض ولم يتعيّن من نقل معناهما من أصل اللغة إلى عرفها «و» إما «خاصة وهي التي يتعين ناقلها كالكلام» حال كونه اسماً «لهذا الفن» أي لأصول الدين وهو في أصل اللغة لكل ما يتكلم به وناقله أهل علم أصول الدين.

«و» تنقسم الحقيقة أيضاً إلى «شرعيّة» وهي ما نقله الشارع من معناه اللغوي إلى معنى شرعي وهي نوعان:

فما نقله منها إلى أصول الدين فحقيقة دينية، وما نقله إلى فروعه فحقيقة فرعية.

فالشرعية «كالصلاة» والزكاة والصوم والحج فإن الصلاة في أصل اللغة الدعاء وقد نقلها الشرع إلى الأذكار والأركان المخصوصة حتى لا يفهم من إطلاق لفظها إلّا ذلك وصارت حينئذٍ في معناها اللغوي مجازاً وكذلك الزكاة والصيام والحج.

---

(١) (أ) أهل اللغة العربية.

«وهي» أي الشرعية «ممكنة عقلاً» أي يحكم العقل بإمكان وقوعها ولا يحيله «واختلف في وقوعها»:

فقال «أئمتنا عليهم السلام والجمهور» من غيرهم «وهي واقعة أي قد وقعت «بالنقل عن معانيها اللغوية إلى معانٍ مخترعة شرعية كالصلاة» فإنها قد نقلت عن معناها اللغوي وهو الدعاء إلى الأذكار والأركان المخصوصة كما سبق ذكره فلا يفهم من إطلاق لفظ الصلاة إلاّ هي من غير نظر إلى الدعاء.

وقال الإمام يحيى عليه السلام والغزالي والرازي: إنها تدل على المعنيين اللّغوي والشرعي معاً ثم اختلفوا:

فقال الإمام يحيى عليه السلام والغزالي: تدل عليهما حقيقة.

وقال الرازي: على اللغوي حقيقة وعلى الشرعي مجازاً، وتوقف الآمدي ذكر ذلك في الفصول.

قال عليه السلام: «قلت: وتصح» أي الحقيقة الشرعية «بغير نقل» عن معنى لغوي «كرحمٰن على ما سيأتي إن شاء الله تعالى» أنه حقيقة دينية غير منقول إذ لم يطلق إلاّ على الله سبحانه.

وقال القاضي أبو بكر «الباقلاني» من المجبرة والقشيري «وبعض المرجئة: لم تقع الحقيقة» الشرعية وإن أمكن وقوعها وقالوا: إن لفظ الصلاة باقٍ على معناه اللغوي.

«قلنا: الصلاة لغة: الدعاء، وقد صارت للعبادة المخصوصة» بحيث إذا أُطلق لفظها لم يفهم إلاّ ذلك، وذلك حقيقة النقل.

«قالوا: إنما صارت كذلك بعرف أهل الشرع لا بنقل الشارع» وهو الله سبحانه وتعالى إلى العبادة المخصوصة «لأنه» أي الشارع «إنما أطلق ذلك» أي لفظ الصلاة «عليها» أي على العبادة المخصوصة «مجازاً» أي من باب إطلاق اسم البعض على الكل وذلك مجاز «فقط» لا حقيقة بالنقل «فهي حينئذٍ» أي حين أطلق الشارع عليها اسم الصلاة مجازاً وتعارف أهل الشرع به حقيقة «عرفية خاصة لتعارف أهل الشرع فقط على تسميتها صلاة كما تعارف أهل

أصول الدين على تسميته كلاماً لا شرعية» كما زعمتم.

«قلنا:» المعلوم أن الشارع «أطلقه» أي لفظ الصلاة «عليها» أي على العبادة المخصوصة «وخصّها به ولم يعهد لها اسم قبله» أي قبل إطلاق لفظ الصلاة «خاص» لها «وذلك هو حقيقة وضع الحقائق لا» حقيقة وضع «التّجوّز» الذي ادّعاه المخالف «وإلّا» أي وإلّا يكن إطلاق لفظ الصلاة على العبادة المخصوصة حقيقة شرعية كما ذكرنا «لكان كل ما وضع من الأسماء لمعنى» في اللغة «عند ابتداء الوضع مجازاً» غير حقيقة لأنه كما صح دعواكم أن الشارع لم يطلق لفظ الصلاة على العبادة المخصوصة إلّا مجازاً مع أنه لم يعهد لها اسم قبله فيصح دعوى من يقول: إن لفظ[1] الأسد لم يرد به الحيوان المخصوص من حين ابتداء وضعه إلّا مجازاً «ولا قائل به» فإن قيل: لا سوا فإن العبادة المخصوصة في أبعاضها الدعاء فسمّيت باسم ذلك البعض مجازاً فهو مثل لفظ عين إذا أطلقت على الرقيب وذلك مجاز اتفاقاً.

قلنا: أمرنا الشارع بأذكار وأركان مخصوصة وحدود مضروبة وسمّاها صلاة ولم يكن لها اسم قبل ذلك ودخول الدعاء في أثنائها لا يدلنا على أن الشارع إنما أراد التجوز بل لا مانع من أن يريد أن هذا الاسم موضوع لهذه العبادة المخصوصة من غير نظر إلى الدعاء لأن الشارع واضع الأسماء فمن أين أنه لم يرد إلّا التجوز، «ومن جزئياتها» أي ومن أفراد مسمّيات الحقيقة الشرعية الحقيقة «الدينية وهي ما نقله الشارع» وهو الله تعالى «إلى أصول الدين نحو مؤمن» فإن الإيمان في اللغة: التصديق وقد نقله الشارع إلى من أتى بالواجبات واجتنب المقبّحات كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقال «الشيرازي» وهو أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي «وابن الحاجب» والجويني وغيرهم: «لم تقع» أي الدينية بل هي باقية على أصل وضعها اللغوي وقالوا: المؤمن هو المصدّق.

«قلنا: المؤمن لغة: هو المصدق وقد صار اسماً لمن أتى بالواجبات واجتنب المقبّحات بدليل قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت

---

(۱) (ض) إن لفظ أسد حين لم يرد الحيوان.

قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون، الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقاً. ﴾ الآية[1].
فبيّن تعالى حقيقة المؤمن بطريق الحصر (بإنما) وهو: من أتى بهذه الخلال المذكورة مع اجتنابه لكبائر العصيان لأنّ الكبائر محبطة للإيمان كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«قالا» أي الشيرازي وابن الحاجب: «قال الله تعالى: ﴿ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً﴾[2] وحق العطف المغايرة» وقد عطف العمل الصالح على الإيمان فعرف أن بينهما تغايراً لأنه لا يُعطف الشيءُ على نفسه.

«قلنا: هو في هذه الآية حقيقة لغوية» لم ينقل عن معناه الأصلي «واستعمال الناقل القول المنقول في معناه الأول لا يدل على عدم نقله ذلك القول لمعنى آخر كناقل لفظ: طلحة اسماً لرجل» من معناه الأصلي وهو الشجرة فإنه يصح أن يطلق لفظ طلحة على الشجرة وذلك واضح «فبطلت دعوى نفيها» أي الحقيقة الدينية «لعدم ما يدل عليه» أي على نفيها «وثبتت» أي الحقيقة الدينية «بما مر» من الأدلّة عليها.

«والمجاز لغة» أي في لغة العرب: «العبور» أي السير «والطريق» قال في الصحاح: جزت الموضع أجوزه جوزاً سلكته وسرت فيه، وأجزته خلفته وقطعته.

«و» المجاز «اصطلاحاً» أي في اصطلاح أهل علم العربية: «اللفظ المستعمل» خرج المهمل والمستعمل عند ابتداء وضعه قبل الاستعمال، وقوله: «في غير ما وضع له» تخرج الحقيقة وقوله «في اصطلاح به التخاطب» يدخل المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر كلفظ الصلاة إذا استعمله المُخاطِبُ بعرف الشرع في الدعاء مجازاً فإنه وإن كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة فليس مستعملاً فيما وضع له في الاصطلاح الذي به وقع التخاطب أعني الشرع فيكون داخلاً في حقيقة المجاز، وإن استعمله المُخَاطِبُ بعرف

(١) الأنفال (٢، ٣، ٤).
(٢) التغابن (٩).

اللغة في الأركان والأذكار المخصوصة فهو مجاز أيضاً هكذا ذكره صاحب المطول.

وقوله «على وجه يصح» يخرج الغلط نحو أن يقال: خذ هذا الثوب مشيراً إلى كتاب.

قال عليه السلام: «ويُزاد» في حد المجاز «على مذهب غير القاسم عليه السلام والشافعي» ومن تابعهما «مع قرينة عدم إرادته» أي إرادة ما وضع له لتخرج الكناية لأنها مستعملة في غير ما وضعت له مع جواز إرادة ما وضعت له كما إذا قيل: طويل النجاد فالمراد به الكناية عن طول القامة، ويجوز أن يراد مع ذلك طول النجاد أيضاً، والمعنى: أن إرادة المعنى الحقيقي لا تنافي الكناية كما أن المجاز ينافيه.

وأما على مذهب القاسم والشافعي ومن تابعهما فقالوا: يجوز إرادة المعنى الموضوع له في اللغة مع إرادة المعنى المجازي[1] أيضاً.

قال في الفصول ما لفظه: القاسمية والشافعية ومن تابعهما[2]: ويصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه كاللمس إذ لا مانع عقلي ولا لغوي خلافاً لأبي حنيفة وأبي هاشم وأبي عبدالله.

«وهو» أي المجاز «واقع» في اللغة بل قال ابن جني: هو الأغلب في اللغة وأشعار العرب وكلامها مشحون به، وأطبق البلغاء على أن المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح.

«خلافاً لأبي علي الفارسي و» الشيخ أبي إسحاق «الإسفرائيني وغيرهما مطلقاً» أي فإنهم أنكروا المجاز في القرآن وفي غيره وحملوا المجازات الواردة على الحقيقة وقالوا: إن الأسد موضوع لكل شجاع.

«لنا قوله» أي قول الهذلي:

«وإذا المنيَّةُ أنشبت أظْفَارَهَا» ألفيتَ كل تميمةٍ لا تنفعُ

---

(١) (ض) مع إرادة المعنى المجازي ويكون مجازاً أيضاً.

(٢) ومن تابعهما ساقط في (ب).

والمعلوم أن المنية هي الموت لا أظفار لها ولكنه شَبَّهَهَا بالسَّبعِ، ولنـا ما يأتي الآن إن شاء الله تعالى وفيما بعد في أثناء تقسيم المجاز.

«و» خلافاً «للإمامية في الكتاب العزيز» فـإنهم قالـوا: لا مجاز فيـه «لنا» عليهم «قوله تعالى ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾[1] فـإنه يعلم أنـه قد شبه الولد بالطائر الذي يخفض جناحيه على ولده حين يحضنه ويدف بهـما عليه لأنه لا جناح للولد حقيقة.

«و» خلافاً «للظاهرية» أصحاب داود الأصفهاني الظاهري «فيـه» أي في الكتاب العزيز «وفي السنة» فقالوا: لم يقع فيهما قالوا: لأن المجاز أخو الكذب وهو لا يجوز على الله تعالى.

«لنا» عليهم «ما مر» من قوله تعالى: ﴿واخفض لهـما جناح الـذل﴾ «و» في وقوعه في السنة: «قوله صلى الله عليه وعلى آلـه وسلم: «أَنَا مَـدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا» «فمن أراد المدينة فليأتها من بابها» والمعلوم أن العلم ليس له مدينة عـلى الحقيقـة وأن النبيء صـلى الله عليـه وعـلى آلـه وسلم ليس مـدينـة عـلى الحقيقة، وأن علياً عليه السلام ليس باباً لها على الحقيقة.

وإنما شبّه صلى الله عليه وعلى آله وسلم العلم بـالأشياء المحسـوسة التي تجمعها المدينة على طريق الاستعارة بالكناية فأثبت له المدينـة تخييلاً وشبـه ذاته الكريمة بتلك المدينة فجعلها ظرفاً لتلك الأشياء المحسـوسة بجـامع أنـه يؤخذ منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كل ما يحتاج إليه من المنافع كذلـك المدينـة فيها كل ما يحتاج إليه من المنافع.

وشبّه علياً عليه السلام بباب تلك المدينة إشارة إلى أنه لا طريق لأحـدٍ إلى العلم الحقيقي النافع إلاّ من عليّ عليه السلام.

وفي هذا دلالة على أنه من خـالف علياً عليـه السلام فقـد خالف الحق ومما يروى عن بعض منكري المجاز أنه لما سمع أبا تمّام ينشد قوله:

---

(١) الإسراء (٢٤).

لا تسقني ماءَ الكآبةِ إنني صَبٌّ قد استعذبت ماءَ بُكائيَ

قال لأبي تمّام: أعطني في هذا الكوز من ماءِ كآبتك العذب فقال أبو تمّام: خذ هذا المقراض واقصص لي ريشتين من جناح الذل.

«و» أما «تأويلهم» أي تأويل من أنكر المجاز «بأنها» أي تلك المجازات المذكورة وغيرها «حقائق» فهو «خلاف المعلوم من لغة العرب فلتُتَبَّع» أي لغة العرب، ومع تتبعها ومعرفة مقاصد أهلها يعرف بطلان قول منكري المجاز.

قال عليه السلام: «ولا بدّ» في المجاز «من علاقة» رابطة «بين المدلول الحقيقي والمجازي» فالحقيقي هو السبع مثلاً، والمجازي هو الرجل الشجاع، والعلاقة الرابطة بينهما هي الشجاعة ونحو ذلك «فإن كانت» أي العلاقة «غير المشابهة بينهما» أي بين الحقيقي والمجازي «فالمرسل» أي فهو الذي يسمّى المجاز المرسل نحو اليد الموضوعة للجارحة إذا استعملت في النعمة لمّا كانت النعمة في الأغلب لا تصل المنعَم عليه إلاّ من اليد فسمِّيت باسم سببها «وإلاّ» أي وإلاّ تكن العلاقة غير المشابهة بل كانت هي المشابهة «فالاستعارة» أي فذلك المجاز يسمّى استعارة.

وللمرسل والاستعارة أقسام وشروط مذكورة في كتب المعاني والبيان وقد أشار عليه السلام إلى طرف من ذلك فقال:

«فإن ذكر المشبه به» دون المشبه «نحو: رأيت أسداً يرمي» فقد ذكر هنا اسم المشبّه به وهو الأسد وطَوَى ذكر المشبّه وهو زيد مثلاً مع أنه هو المراد باللفظ بادّعاءِ السَّبُعيّة له والقرينة قوله يرمي لأن الرميَ من خصائص الإنسان «فالتحقيقية» أي فهي تسمّى استعارة تحقيقية لتحقق معناها حِسّاً أو عقلاً كإهدنا الصراط المستقيم أي الطريق التي لا عوج فيها آستعيرت لدين الحق والإيمان وهو متحقق عقلاً «وإن ذكر المشبّه» وأريد به المشبّه به بالإدّعاءِ والتخييل «نحو» قولنا: «عليٌّ كرم الله وجهه يفترس الأقران» فقد ذكر اسم علي عليه السلام وأريد به السبع المعروف بادّعاءِ السبعية له وإنكار أن يكون شيئاً غيره، ومثل هذا قول الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها

«فالمكنّ عنها» أي فهي تسمّى استعارة مكني[1] عنها لعدم التصريح بها وتحقق معناها «وهي» أي المكنى عنها تستلزم الاستعارة التخييلية» والتخييلية هي ما لا تحقق لمعناها حِسّاً أو عقلاً بل هي صورة وهميّة «نحو يفترس الأقران» في المثال المذكور فإنه لّما شبه عليّاً عليه السلام بالأسد في إهلاك الأقران أخذ الوهم في تصويره بصورة السبع واختراع لوازمه له من الافتراس وغيره توهّماً وتخييلاً، ثم أطلق عليه لفظ يفترس استعارة تصريحيّة، وكلفظ الأظفار في قول الهذلي فإنه لّما شبه المنية بالسبع في الاغتيال أخذ الوهم في تصويرها بصورته واختراع لوازمه لها فاخترع لها مثل صورة الأظفار ثم أطلق على ذلك الذي اخترعه وتصوّره وتخيله للمنية لفظ الأظفار المحققة التي تكون في السبع المخصوص فتكون استعارة تصريحية لأنه قد أطلق لفظ المشبه به وهو الأظفار المحققة على المشبّه وهو صورة وهميّة شبيهة بصورة الأظفار المحققة، والقرينة إضافتها إلى المنية وليست استعارة تحقيقية لأن المشبه هاهنا ليس متحققاً حسّاً ولا عقلاً.

وهذا الذي ذكرناه من تفسير الاستعارة بالكناية هو قول السكاكي.

وأما صاحب التلخيص فإنه جعل الاستعارة بالكناية والاستعارة التخييلية من باب التشبيه المضمر في النفس وليستا من المجاز، والحقُّ هو الأول والله أعلم.

وإنما استلزمت الاستعارة بالكناية الاستعارة التخييلية لأن التخييلية قرينة المكنى عنها أما عند السكاكي فلأنه لو لم يذكر الأظفار وإنشابها لّما عرف أن المراد بالمنية السبع بادّعاء السبعية لها. وأما عند صاحب التلخيص: فلأنه لا يعلم تشبيه المنية بالسبع إلاّ بذلك.

«ولفظ يفترس» يسمّى «استعارة تبعيّة» وإنما سُمّيت تبعية لأن الاستعارة في الأفعال وما أشبهها تابعة للاستعارة في المصادر لأنه لّما شبّه قتل الأقران بالافتراس صلُح أن يشتق من الافتراس الفعل واسم الفاعل واسم المفعول ونحو ذلك.

قال عليه السلام: «وقد حصرت العلاقة» التي بين المدلول الحقيقي

---

(١) (ن) مكنيًا عنها.

والمجازي «بالاستقراء» أي بالتتبع لها «في تسعة عشر نوعاً بيانها» أن نقول: «هي إما المشابهة» أو غيرها، فإن كانت المشابهة «فهي إما بالشكل أو بالاشتراك في الجنس أو في صفة ظاهرة» فهذه ثلاثة أقسام في النوع الأول الذي هو المشابهة:

أما القسم الأول: «فنقول: هذا إنسان لصورة كالإنسان في الشكل والقامة وكتشبيه الجرّة الصغيرة بالكوز في مقداره وشكله.

والقسم الثاني: ما وجه المشابهة فيه الاشتراك في الجنس نحو قولنا: «ثوب زيد للمشاركة له في جنسه» من كونه قطناً أو حريراً من غير نظر إلى صفتها في الطول والعرض والسواد والبياض.

والقسم الثالث: ما وجه المشابهة فيه الاشتراك في صفة ظاهرة نحو قولنا «أسد للشجاع» أي للرجل الشجاع، والصفة الظاهرة هي الجرأة أما لو أريد الاشتراك في صفة خفية كالبَخَر وهو تغير رائحة الفم فإن استعماله قليل ومع ذلك فلا بدّ من ذكر العلاقة فلا يحسن أن يقال رأيت أسداً يرمي ويراد الاشتراك في تغيير رائحة الفم.

ومن الاشتراك في صفة ظاهرة تشبيه ثوب أسود بالغراب فيقال: غراب لثوب أسود فإن كانت العلاقة غير المشابهة فقد بيّنها عليه السلام بقوله «أو تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه» في المستقبل «كالخمر» إذا جعل اسماً «للعصير» أي المعتصر من العنب ونحوه.

والمراد أن في هذه الأنواع المعدودة علاقة وهي كون العصير يؤول إلى خمرٍ ونحو ذلك لأن تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه هو نفس العلاقة والله أعلم وهذا هو النوع الثاني.

والثالث: عكسه وهو قوله: «أو» تسمية الشيء «باسم ما كان عليه» في الماضي «كالعبد للعتيق» أي لمن قد أُعتق ومنه قوله تعالى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾[1] إذ لا يُتْمَ بعد البلوغ.

---

(1) النساء (٢).

والرابع: قوله «أو» تسمية الشيء «باسم محلّه نحو سال الوادي» فُسمِّيَ الماءُ السائل باسم محله وهو الوادي ونسب السيلان إليه وهو في الحقيقة للماء ومن هذا قولهم: جرى الميزاب.

والخامس: «أو العكس» وهو تسمية المحل باسم الحال «نحو» قوله تعالى: ﴿وأما الذين ابيضت وجوههم «ففي رحمة الله»﴾[1] أي ففي موضع رحمة الله وهو[2] جنة الخلد والمراد بالرحمة هنا: ما يُسْدِيه الله إلى عباده من النِّعم أطلق عليها إسم الرحمة مجازاً.

والسادس: «أو» تسمية الشيء «باسم سببه نحو صليت الظهر» أي الفريضة التي سبب وجوبها حصول وقت الظهر، ومن ذلك: رعينا الغيث أي النبات الذي سببه الغيث.

والسابع: «أو العكس» أي تسمية السبب باسم مسببه «نحو» قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾[3] فسمّي السبب وهو أموال اليتامى باسم المسبَّب عنه وهو النّار، ومنه قولهم: مطرت السماء نباتاً.

والثامن: «أو تسمية الخاص باسم العام نحو» قوله تعالى: ﴿جعلوا أصابعهم في آذانهم﴾[4] أي أطرافها، أي أطراف الأصابع وهي الأنامل وهذا في الحقيقة من تسمية الجزء باسم الكل ولهذا كرر المثال بما هو أوضح فقال «ونحو اتفق الناس على صحة خبر الغدير» وهو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه... الخبر» فلفظ النّاس عام وقد أُريد به الخاص «أي العلماء» منهم إذ هم المرادون دون جهالهم.

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[5] والمراد علي عليه السلام.

---

(١) آل عمران (١٠٧).

(٢) (ب) وهي.

(٣) النساء (١٠).

(٤) نوح (٧).

(٥) المائدة (٥٥).

والتاسع: «أو تسمية الكل باسم البعض كالعين» الجارحة المخصوصة تجعل اسماً «للربيئة» وهو الشخص الرقيب على الشيء ولا بدّ أن يكون ذلك البعض مما له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل كالمثال المذكور لأن الربيئة وهو الحافظ إنما يتهيّأ حفظه وعلمه المقصود منه بالعين التي هي الجارحة.

والعاشر: «أو تسمية المقيد باسم المطلق نحو قول الشاعر:

ويا ليت كل اثنين بينهما هوىً»

أي علاقة ومحبة من هوى النفوس أي حبها واشتياقها

«من الناس قبل اليوم يلتقيانِ

أي قبل يوم القيامة» فأجرى اسم اليوم الذي هو مطلق غير مقيد على المقيد الذي هو يوم القيامة.

والحادي عشر: «أو العكس» أي تسمية المطلق باسم المقيد «كقول شريح:» بن الحارث لمن قال له: كيف أصبحت فقال: «أصبحت ونصف الناس عليّ غضبان أي المحكوم عليهم» فأجرى اسم المقيد وهو نصف الناس وتقييده بكونه نصف الناس على المطلق وهو المحكوم عليهم وإطلاقه بعدم النظر إلى كونهم نصف الناس أو أقل أو أكثر.

والثاني عشر: «أو حذف المضاف» وإقامة المضاف إليه مقامه أو من دون إقامته ويسمّى مجاز النقص.

فالأول «نحو» قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾[1] أي أهل القرية وأهل العير.

والثاني كقوله أكُلَّ امْرِءٍ تَحْسِبِينَ امْرءً: ونار تُوقَدُ باللَّيلِ نَاراً، أي وكل نارٍ فحذف كل وبقي المضاف إليه على إعرابه والمعنى على ما كان عليه قبل الحذف.

واعلم: أنه كما وصفت الكلمة بالمجاز باعتبار نقلها عن معناها الأصلي

---

(١) يوسف (٨٢).

فكذلك توصف باعتبار نقلها عن إعرابها الأصلي إمّا بحذف لفظ أو زيادة لفظ، أما بحذف لفظ فكما مر من قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ وأما بزيادة لفظ فكقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

والثالث عشر: «أو المضاف إليه» أي حذف المضاف إليه وإقامة المضاف مقامه «نحو» قوله تعالى: ﴿وَكُلاً ضربنا له الأمثال﴾[1] أي وكلهم أي كل الأمم المتقدمة.

والرابع عشر: «أو تسمية الشيء باسم آلته نحو» قوله تعالى حاكياً عن الخليل صلوات الله عليه: ﴿واجعل لي لسان صدقٍ في الآخرين﴾[2] أي آجعل لي ذكراً حسناً.

والخامس عشر: «أو» تسمية الشيء الذي هو البدل «باسم المُبدل عنه» الذي هو دم القاتل «نحو أكل فلان الدم» فإنه قد أطلق لفظ الدم أي دم القاتل الذي هو مبدل عنه وأريد به البدل «أي الدية» فإنها بدل عن[3] دم القاتل قال الشاعر:

أكلتُ دماً إن لمْ أرُعْكِ بِضرَّةٍ　　بَعيدَةِ مَهْوَى الْقِرْط طَيِّبَةِ النَّشْرِ

والسادس عشر: «أو تسمية الشيء باسم ضده نحو قولك لبخيل: فيك سماحة حاتم» متهكّماً به أو تمليحاً لاشتراك الضدّين في التضاد فينزل التضاد منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم، فالتمليح الإتيان بما فيه ملاحة وظرافة، والتهكم الإتيان بما فيه سخريّة واستهزاء ولا يفرق بينهما إلاّ بحسب المقام والقصد، ذكر معنى ذلك صاحب المطول وفيه بسط مذكور في الشرح لكنهم جعلوه من قسم الاستعارة التي علاقته التشبيه.

والسابع عشر: «أو القلب» وهو أن يجعل أحد أجزاء الكلام مكان الآخر «نحو عرضت الناقة على الحوض» لتشرب وفي الحقيقة إنما عرض

---

(١) الفرقان (٣٩).

(٢) الشعراء (٨٤).

(٣) (ب) من.

الحوض على الناقة أي جعله معروضاً عليها أي معروضاً لها لتشرب وأدخلت الخاتم في أصبعي.

قال في المطول: ووجه حسنه هو أنه لَمّا كان المناسب هو أن يؤتى بالمعروض عند المعروض عليه، ويتحرك المظروف نحو الظرف وكان الأمر هنا على العكس قلبوا الكلام رعايةً لهذا الاعتبار.

والثامن عشر: «أو المشاكلة في القول» أي إتباع كلمة لأخرى قبلها في حروفها فقط للمشاكلة اللفظيّة والمعنى مختلف ويكون في القول «تحقيقاً نحو قول الشاعر:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه»

من الإجادة

«قلت اَطبخوا لي جبّةً وقميصا»

أي خيطوا لي جبةً وقميصاً فشاكل بقوله اَطبخوا لي الكلمة الأولى التي في كلام القائلين وهي طبخه، وهم إنما أرادوا أن يجيدوا له طبخ ما أراد من الأطعمة فأجابهم بغير ما أرادوا تنبيهاً على أنه أحوج إليه ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[2] إذ ليست المجازاة سَيِّئةً ولا عدواناً.

«أو» تكون المشاكلة في القول «تقديراً» أي القول الذي قصد مشاكلته مقدر غير ملفوظ به «نحو قوله تعالى» ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ إلى قوله ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾[3] أي صبغنا اللّهُ بالإيمان صبغةً مخصوصة بالمدح لا كصبغتكم فهي مفعول مطلق منصوب مضاف إلى الفاعل «أي تطهير الله لنا بالإيمان» ولكنه «عبّر عنه تعالى» أي عن الإيمان «بكلمة صبغة ليشاكل» أي

(١) الشورى (٤٠).
(٢) البقرة (١٩٤).
(٣) البقرة (١٣٦ ـ ١٣٨)

هذا التعبير أو كلمة صبغة «صبغة المقدرة المدلول عليها بأول الكلام» الذي من جملته «وقالوا كونوا هُوداً أو نصارى تهتدوا» «لمّا كان» أي أول الكلام مَسُوقاً «في النصارى وهم يزعمون أنه» الضمير للشأن «من انغمس في ماء أصفر» يسمُو به المعمودية «وصبغ نفسه» بذلك الماء «فقد تطهّر» وصار بزعمهم نصرانيّاً حقّاً أي خالصاً عن شائبة غير النصرانية فكأن النصارى قالوا: صبغنا أنفسنا صبغةً وطهرناها تطهيراً. فأُمِرَ المسلمون أن يقولوا: ﴿آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط...﴾[1] الآية.

والمعنى: أن هذا الإيمان الذي أمرنا الله به هو تطهيرنا وصبغتنا فلهذا جاء المفعول المطلق بعده مؤكداً لهذا المعنى وهو قوله: «صبغة الله» فكان معنى قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله...﴾ إلى آخره: أي صبغنا الله صبغةً لا مثل صبغتكم وطهرنا الله تطهيراً لا مثل تطهيركم.

فقد عبّر عن التطهير بالإيمان بكلمة صبغة مجازاً مشاكلة لكلمة صبغة الحقيقية المقدرة في قول النصارى.

والتاسع عشر: «أو الزيادة في القول» فإن الكلمة المزيد فيها يطلق عليها اسم المجاز.

وأشار صاحب المفتاح إلى أن الموصوف بالمجاز فيما تغيّر حكم إعرابه بالزيادة أو النقصان هو نفس الإعراب والظاهر هو الأول «كقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ على أحد وجهي معناه» وهو حيث كان لفظ الكاف زائداً لأن المعنى حينئذٍ: ليس مثله شيء.

والوجه الثاني ذكره صاحب الكشاف وهو: أن يكون المعنى: ليس مثل مثله شيء على طريق الكناية كما في قولهم: مثلك لا يبخل والمراد أنت لا تبخل فيكون نفياً للمثل بطريق الكناية التي هي أبلغ لأن الله سبحانه موجود فإذا نفي مثل مثله لزم نفي مثله ضرورة أنه لو كان له مثل لكان هو أعني الله

---

(١) البقرة (١٣٦).

تعالى مثل مثله فلم يصح نفي مثل مثله كما تقول: ليس لأخي زيد أخ أي ليس لزيد أخ نفياً للملزوم بنفي لازمه والظاهر هو الأول والله أعلم.

قال عليه السلام: «وقد زيد» في العلاقة «غير ذلك» أي غير التسعة عشر نوعاً «وهي» أي المزيدة «داخلة فيما ذكرت إلاّ إطلاق المعرف على المنكر» فإنه غير داخل فيها «نحو قوله تعالى: ﴿وادخلوا الباب سُجَّداً﴾[1] أي» ادخلوا «باباً من أبوابها» أي من أبواب القرية وهذا حيث كان للقرية أبواب كثيرة مشهورة.

أمّا إذا لم يكن لها إلاّ بَابٌ واحدٌ أو أبواب غير مشهورة إلاّ واحداً منها فإن الألف واللام تكون للعهد الذهني والله أعلم.

«والصحيح أنه» أي إطلاق المعرف على المنكر «من أقسام المعرف باللاّم حقيقة» لا مجازاً لأنها تجري عليه أحكام المعارف من وقوعه مبتدأ وخبراً وذا حالٍ ووصفاً للمعرفة وموصوفاً بها ونحو ذلك، «ويسميه نجم الدين» أي الشريف الرضي صاحب شرح كافية ابن الحاجب في النحو «بالتعريف اللفظي» ومنه قوله تعالى ﴿وأخاف أن يأكله الذئب﴾[2] وإنما كان هذا من أقسام الحقيقة وإن كان في المعنى كالنكرة لِمَا بينهما من تفاوت وهو أن النكرة معناها بعض غير معين من جملة الحقيقة وهذا معناه نفس الحقيقة وإنما تستفاد البعضيّة من القرينة كالدخول والأكل في المثالين، فالمجرد وذو اللام بالنظر إلى القرينة سواءٌ وإلى أنفسهما مختلفان، ومشابهته للنكرة في بعض الوجوه لا يخرجه عن كونه حقيقة والله أعلم.

قال عليه السلام: «وإذا عرفت ذلك» أي ما سبق ذكره في التمهيد «امتنع أن يجري لله[3] تعالى من المجاز ما يستلزم علاقته التشبيه» لما ثبت من أنه تعالى لا يشبه شيئاً.

«وأمّا» ما جاء من نحو الآيات التي توهم التشبيه «نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ شيْءٍ هَالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾[4] ونحوها مما ذكر فيه الوجه فالمراد به ذات الله

---

(١) البقرة (٥٨).
(٢) يوسف (١٣).
(٣) (ض) على الله.
(٤) القصص (٨٨).

سبحانه وتعالى «فعلاقته الزيادة في القول» كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ والمعنى: كل شيء هالك إلّا إياه[1] «لا» أنّ إطلاق لفظ الوجه عليه سبحانه وتعالى من «تسمية العام باسم الخاص» أي لا من تسمية الكل باسم الجزء لاستحالة تشبيهه تعالى بالأجسام التي لها عموم وخصوص أو بعض وكل.

«وأما قوله تعالى» ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾[2] «وقوله تعالى: ﴿وقالت اليهود يَدُ الله مغلولة غُلَّت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان﴾[3].

«وقوله تعالى: ﴿تجرى بأعيننا﴾[4].

«وقوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾[5].

«فالعلاقة» في هذه الآيات «المشاكلة في القول» تحقيقاً أو تقديراً كما مر «عبّر اللّهُ عز وجل عن قدرته تعالى في الآية الأولى بقوله ﴿بِيَدَيَّ﴾ ليشاكل كلمة اليد المقدّرة» في اللفظ المقدّر وهي الجارحة المعروفة «الخاطرة بذهن السامع عند سَمَاعِهِ قولَه تعالى ﴿خلقت﴾ لَمّا كان المخاطب لم يشاهد مزاولة صنع» أي إحداث صنع «إلّا باليد ونظيره» أي نظير قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ «صبغة الله» كما مرّ تحقيقه.

ونحو قوله تعالى: ﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً . . .﴾ الآية[6].

«وعبّر جل وعلا عن نعمته تعالى» في الآية «الثالثة» وهي قوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ «بكلمة اليدين ليشاكل كلمة اليد» المذكورة «فيما حكاه الله عن اليهود» لعنهم الله «حيث قالوا: ﴿يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا﴾ ومعنى مغلولة أي مقبوضة عن العطآء.

---

(١) (ض) إلّا هو.

(٢) ص (٧٥).

(٣) المائدة (٦٤).

(٤) القمر (١٤).

(٥) المائدة (١١٦).

(٦) يس (٧١).

قال في الكشاف: وليس قصدهم الجارحة وإنما قصدوا الكناية عن البخل «ونظيره: قلت آطبخوا لي جبّةً وقميصاً في البيت» السابق، «وقوله تعالى ﴿تجري بأعيننا﴾ كالأول» أي المشاكلة في القول تقديراً لأنه تعالى عبّر عن حفظه للسفينة أي سفينة نوح «بقوله» ﴿تجري﴾ «بأعيننا مشاكلة لكلمة العين المقدرة وهي الجارحة الخاطرة بذهن السامع لمّا كان لا يتم حفظ مثلها» وهو كل محفوظ «لأحد في الشاهد إلّا بمتابعة[1] إبصارها بالعين» الجارحة.

«وقوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ كالثاني» أي المشاكلة في القول تحقيقاً.

وقال محمد بن القاسم بن إبراهيم عليهم السلام: يعني: أنت تعلم ما أعلم ولا أعلم أنا ما تعلم، كما يقول القائل: هذا نفس الحق وهذا نفس الصواب وهذا وجه الرأي وهذا وجه الكلام ووجه الحق.

قلت: فعلى هذا يكون من مجاز الزيادة في القول والله أعلم.

وقال الناصر عليه السلام: اليد في كلام العرب تقال على ستة أوجه:

أحدها: بمعنى الجارحة وجمعها أيْدٍ، وبمعنى النعمة وتجمع على أيادٍ، وبمعنى القدرة، وبمعنى الملك يقال: هذه الدار في يد فلان أي في ملكه وتصرفه، وبمعنى الأمر والسلطان يقال: يد الأمير أعلى من يد الوزير، وله على الرعيّة يد أي طاعة وبمعنى الصلة في الكلام والزيادة كقولك: هذا ما جنت يداك أي جنيته أنت، وليست حقيقة إلّا في الجارحة.

«وقوله تعالى حاكياً» عن الكفار والفساق ﴿يَاحَسْرَتَىٰ على ما فرطت في جنب الله﴾[2] من المجاز أيضاً لتعذر حمله على الحقيقة لأن الجنب حقيقة شق الحيوان والناحية وكلاهما لا يجوزان على الله تعالى فكان مجازاً «لأن الجنب هنا» أي في هذه الآية «عبارة عن الطاعة» التي أمر الله بها «والعلاقة» هنا بين الطاعة وبين الجنب «تسمية الحال» وهو الطاعة «باسم محله» وهو الجنب

---

(١) (ض) بمتابعته.

(٢) الزمر (٥٦).

والجهة لأنه لا بدّ للطاعة من محل وجهة تفعل فيها «والمحل» الذي هو الجنب والجهة التي تفعل فيها الطاعة هو «غير الله» سبحانه وتعالى وإنما كان هذا تسمية للحال باسم محله «لأن ذلك تعبير عن الطاعة بكلمة الجنب الذي هو الجهة الحاصلة تلك الطاعة منها[1] لأن الجنب يطلق على الجهة» حقيقة كما يقال: أخصب جناب القوم أي جهتهم وأنشد الأخفش شعراً:

النَّاسُ جَنْبٌ وَالأَمِيرُ جَنْبٌ

وكما قال الشاعر» وهو النابغة الذبياني يصف قرن ثور الوحش خارجاً من جنب صفحة كلب الصيد حين أرسله على الثور فنطحه:

«كأنه» أي القرن» خارجاً من جنب صفحته» أي من جهة صفحة الكلب والصفحة الجنب أي من جهة جانب الكلب:

«سَفُّود شَربٍ نَسَوْهُ عند مفتأدى»

السّفود بالتشديد وفتح السين الحديدة التي يشوى بها اللحم، والشَّرب بفتح الشين الجماعة يجتمعون على الشراب وهو جمع شارب مثل صاحب وصحب ثم يجمع الشرب على شروب قال الأعشى:

هُوَ الْوَاهِبُ الْمُسْمِعَاتِ الشُّرُوب   بَيْنَ الْحَرِيرِ وَبَيْنَ الْكَتَنِ

والمفتاد التنور والموضع الذي يشوى فيه اللحم.

«وأضيف» أي الجنب» إلى اسم الله تعالى لأنه عبارة عن طاعته» فكما تضاف الطاعة إلى الله سبحانه وتعالى يضاف ما هو عبارة عنها إليه تعالى ومثل هذا قوله:

أمَا تَتَّقِينَ اللهَ فِي جَنْبِ عَاشِقٍ   لَهُ كَبِدٌ حَرَّا عَلَيْكِ تَقَطَّعُ

قال عليه السلام: «و» أما «رحمن ورحيم» فإنهما «حقيقتان دينيتان» كالمؤمن والكافر «لا لغويتان» في حقه تعالى أي أطلقتا عليه جل وعلا بتعليم الشارع وأمره «لأنهما لو كانا مجازاً» في حقه تعالى عبّر بهما عن المسبل النعم على

---

(١) (ب) فيها.

العباد والممهل العصاة والقابل التوبة ونحو ذلك «لأفتقرا إلى القرينة» إذ لا بد لكل مجاز من القرينة كما سبق ذكره «وهما لا يفتقران» إليها «بل لا يجري لفظ رحمن مطلقاً» أي مضافاً وغير مضافٍ «و» لا يجري لفظ «رحيم» حال كونه «غير مضاف إلاّ له تعالى» دون غيره وأما إذا أضيف رحيم فإنه يقال فلان رحيم بعشيرته «ولو كانا» أي رحمن ورحيم «لغويتين» أي حقيقتين لغويتين «لاستلزما التشبيه» له جل وعلا عن ذلك بذي الحنو والشفقة والرقة من خلقه «وقد مر إبطاله» أي إبطال التشبيه.

قلت: ولا بد في كونهما مجازين في حقه تعالى وقرينتهما العقل والسمع وذلك أنه شبه فعله تعالى بالمخلوقين من إسبال النعم عليهم في الدنيا والآخرة وإمهالهم والستر عليهم في دار الدنيا وقبول التوبة ونحو ذلك بفعل ذي الحُنُوِّ والشفقةِ والرقةِ، ولا يلزم من تشبيه فعله سبحانه بفعل المخلوق تشبيهه جل وعلا بشيءٍ من خلقه كما سنذكره من بعد في رحمة الله تعالى.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وهو خادعهم﴾[1] ﴿وخير الماكرين﴾[2] ونحو ذلك وأيضاً: قد ثبت أن رحمةً في حقه تعالى مجاز فكذلك ما اشتق منها وهو رحيم ورحمن والله أعلم.

ورحيم» ورحمن مع كونهما حقيقتين دينيتين مختلفان فرحيم «منقول» من معناه اللغوي إلى المعنى الشرعي «ورحمن غير منقول» من معنى لغوي إلى غيره «إذ لم يطلق» أي رحمن «على غيره» جل وعلا «لغة» أي في لغة العرب «البتة» أي في كل حال لا مقيّداً ولا غير مقيّدٍ يقال: لا أفعله بتّة ولا أفعله البتة لكل أمر لا رجعة فيه ونصبه على المصدر «وقولهم» أي قول بعض بني تميم المغترين بمسيلمة الكذاب «رحمن اليمامة» يريدون مسيلمة لعنه الله قال قائلهم فيه:

وأنت غوث الورى لا زلت رحمانا

لا ينقض ما ذكرناه لأنه «كقول الصوفية: الله للمرأة الحسناء» اعتقاداً

---

(١) النساء (١٤٢).
(٢) آل عمران (٥٤).

منهم أن ربهم يحل في الصورة الحسنة وكذلك قول أهل اليمامة في مسيلمة لاعتقادهم أنه متنزل منزلة ربهم في وجوب طاعته لكونه رسول الله بزعمهم أو تسمية المضاف باسم المضاف إليه «تعالى الله عن ذلك» علوّاً كبيراً.

«وأما رحمة الله» التي وردت في القرآن الكريم وفي غيره «فمجاز لأن العلاقة» ما بين المدلول الحقيقي والمجازي[1] «المشابهة بين فعله تعالى وفعل ذي الحنو والشفقة من خلقه» ولا يستلزم ذلك المشابهة في الذات لأن المشابهة في الفعل غير المشابهة في الذات.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿سنستدرجهم﴾[3].

وقوله عز وجل: ﴿ويمكرون ويمكر الله﴾[4] وغير ذلك كثير.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾[5] مستعار من قول الرجل لمن يتهدده: سأفرغ لك يريد سأتجرد للإيقاع بك عن كل شيء يشغلني فهو كناية عن الوعيد على أبلغ وجوهه.

قال عليه السلام: «وجميع ذلك» أي إطلاق ما هو مجاز على الله تعالى «لا يكون إلّا سماعاً اتفاقاً» بين أكثر العلماء لا أنه لا يجوز إطلاق شيء من المجاز على الله تعالى إلّا بإذن شرعي.

وقد جوز بعضهم إطلاق المجاز على الله تعالى إذا قيد بما يرفع الإيهام وإن لم يرد به سمع.

(فصل)

«ولا يجوز أن يجري على الله تعالى من الأسماء إلّا ما تضمن مدحاً» له جل وعلا «إجماعاً» بين المسلمين «لقوله تعالى ﴿ولِلّهِ الأسماء الحسنى فادعوه

---

(١) (ش) لأن العلاقة فيها بين المعنى الحقيقي والمجازي إلخ.

(٢) النساء (١٤٢).

(٣) القلم (٤٤).

(٤) الأنفال (٣٠).

(٥) الرحمن (٣١).

بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾[1] أي يميلون فيها فيدعونه بما لا يجوز إطلاقه عليه.

واعلم: أن العلماء مختلفون في أسماء الله تعالى هل هي مقصورةٌ على تسعةٍ وتسعين اسماً أو غيرُ مقصورةٍ على ذلك؟

فقال بعضهم: إنها مقصورة على ذلك العدد لما روي في البخاري ومسلم عن أبي هريرة عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أن لِلّهِ تسعةً وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة».

وذهب آخرون إلى أن أسماء الله وصفاته زائدة على هذا العدد وحجتهم الخبر المأثور عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «ما أصاب أحدكم هَمٌّ ولا حُزْنٌ فقال: اللهم إني عبدك وابن عبديك ناصيتي بيدك ماضٍ فيَّ حكمك عدل فيَّ قضاؤك، أسألك بكل اسمٍ هو لك سمّيت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك: أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور بصري وجلاء حزني وذهاب همّي إلّا أذهب الله حزنه وهمّه وأنزل مكانه فرحاً».

حكى هذا الإمام يحيى عليه السلام في الشامل قال: والمختار: أن أسماء الله تعالى وصفاته زائدة على تسعة وتسعين لأمرين:

أما أوّلاً: فلأنه قد ورد في القرآن ما ليس مذكوراً في رواية أبي هريرة من الصفات المفردة كقوله تعالى: **﴿المولى والنصير، والغالب والقريب، والرّب، والناصر﴾**.

ومن الأسماءِ المضافة كقوله تعالى: **﴿شديد العقاب، غافر الذنب وقابل التوب، مولج الليل في النهار﴾** وغير ذلك.

وأما ثانياً: فلما ورد في الخبر المتقدم.

قال «الجمهور» من العلماء «ولا يفتقر» شيءٌ من أسمائه تعالى «إلى» أذن

---

(١) الأعراف (١٨٠).

«السمع إلاّ المجاز» كما تقدم.

وأما الحقيقة فيجوز إطلاقها على الله سبحانه مهما تضمّنت مدحاً من غير أُذن الشرع ما لم تُوهِمُ الخطأ كالفاضل والفقيه والفطن والذكي فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى وإن كان معناه حاصلاً في حق الله تعالى لإيهامه الخطأ.

وأما الأسماء المشتركة التي يصح بعض معانيها في حق الله تعالى دون بعض فلا يجوز إطلاقها عليه جل وعلا إلاّ مع نصب القرينة الصارفة عن الخطأ قال عليه السلام: «قلت: وما سمّى الله تعالى به نفسه من الحقائق الدينية» كرحمن ورحيم يعني فإنه يحتاج إلى الأذن السّمعي وهذا على ما اختاره عليه السلام من أنها حقيقتان دينيّتان، وأما من ذهب إلى أنها مجازان فحكمها حكمه.

وقال الإمام «المرتضى» محمد بن يحيى عليه السلام «و» أبو القاسم «البلخي» وأكثر أصحابه البغداديين «وجمهور الأشعرية» وهو قول أكثر المجبرة: «بل والحقيقة» تفتقر إلى أذن السمع في إطلاقها على الله تعالى كالمجاز، وهؤلاء هم الذين يقولون إن أسمآء الله تعالى توقيفيّة.

قال النجري: وهذا الخلاف إنما هو في الأسماءِ وأما وصفه بصيَغ الأفعال نحو يخلق ويرزق أو خلق ورزق فلا يمنع منه أحد.

«قلنا: إذاً» أي لو كان كما زعمتم «لامتنع وصفه تعالى بما يحق له» من الأسماء المتضمنة للمدح «ممن عرفه ولا تبلغه الرسل» إن جوزنا ذلك وهو أن يكون في المكلفين من الجن والإنس من لا تبلغه الرسل وينفرد التكليف العقلي عن السمعي «ولا مانع» من وصفه تعالى بما يحق له من الحقائق المتضمنة[1] للمدح ممن كان كذلك «عقلاً» أي من جهة العقل بل يحكم العقل بأن وصفه تعالى بما يحق له حسنٌ وثناءٌ عليه وتمجيدٌ له جل وعلا.

قلت: وانفراد التكليف العقلي عن السمعي عن أي المكلفين بعيد وقد

---

(١) (ض) المقتضية.

تقدم ذكر ذلك في أول الكتاب في سياق قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين...﴾ الآية.

قال «القاسم» بن إبراهيم عليه السلام «و» هو «ظاهر كلام الهادي عليه السلام» وغيرهما من قدماء أهل البيت عليهم السلام «و» لفظ «شيء لا يجوز أن يُجْرىٰ على الله تعالى اسماً لـه» جل وعلا «إلّا مع قيد» وهو قولنا «لا كالأشياءِ» فيقال: الله سبحانه شيء لا كالأشياء «ليفيد المدح» لِلّهِ والتنزيه له عن مشابهة غيره.

وقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى المرتضى «عليه السلام وأبو هاشم» من المعتزلة ومن تبعهما: بل «يجوز» أن يجري شيء اسماً لِلّهِ تعالى «بلا قيدٍ مطلقاً» أي عقلاً وسمعاً.

قالوا: أما عقلاً: فعلى قاعدة اللغة «إذ يفيد لفظ شيء كونه تعالى معلوماً» لأن الشيء في اللغة ما يصح العلم به على انفراده، وقولهم على انفراده لتخرج الصفات فليست بأشياء ولا يصح العلم بها على انفرادها والله تعالى أجل المعلومات.

وأما سمعاً: فلورود ذلك في قوله تعالى: ﴿قل أيُّ شيءٍ أكبر شهادة قل الله شهيدٌ بيني وبينكم﴾[1] وقوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾[2].

«قلنا: ليس كون الاسم» دَالاًّ على أنَّ مسمّاه معلوم هو المُصَحِّحُ لإطلاق ذلك الاسم على الله تعالى وإن كان حقيقة لغوية إذ «العَلَمُ» بهذه المثابة[3] «يفيد كون مسمّاه معلوماً وليس بمدح كإبليس لعنه الله» فإنه يفيد كون مسماه معلوماً وليس بمدح وقد عرف بما تقدم من الإجماع وغيره أنه لا يجوز أن يجريَ لِلّهِ تعالى من الأسماء إلّا ما تضمّن مدحاً ولا مدح في إطلاق لفظ شيء على الله سبحانه من غير قيد لا كالأشيآء.

---

(١) الأنعام (١٩).

(٢) البقرة (٢١٢).

(٣) (ض) زيادة أي في قوله إذا العلم بهذه المثابة أي يفيد إلخ فأي لا فائدة في إثباتها إذ قوله يفيد خبر المبتدىء وليس تفسيراً تمت.

«وإن سنلم» أن كون الاسم دالاً على أنّ مسمّاه معلوم يكفي في جواز إطلاقه على الله فلا نسلم لكم أن لفظ شيء يفيد ذلك في حق الله تعالى إذ «لم يفد» أي لفظ شيء «كونه تعالى معلوماً إلاّ مع قيد لا كالأشياء» وأما بغير ذلك القيد فلا يفيد كونه تعالى معلوماً لأنه لا يعرفه إلاّ من لم يشبّهه» تعالى بغيره.

ولفظ شيء لا يدل على أنه شيء ليس كمثله شيء بل هو محتمل للجسم والعرض وغيرهما فلم يفد لفظ شيء كون الله تعالى معلوماً البتة.

وقال «أبو علي وأبو عبدالله البصري» من المعتزلة وغيرهما: «بل» إنما يجوز أن يجري لفظ شيء اسماً لِلّهِ تعالى «سمعاً فقط» لا عقلاً فلو لم يرد به السمع لم يجز إطلاقه عليه «إذ هو كاللقب» واللقب هو الاسم الموضوع لتعيين مسمّاه من غير أن يدل على معنى فيه كالعلَم عند النحاة نحو زيد وعمرو وفرعون وإبليس ولا معنى له سوى تمييز الأشخاص وتعيينها فهو لتمييز الغائب وتشخيصه كالإشارة الحسيّة إلى الحاضر ولهذا لا يجري اللقب على الله تعالى اتفاقاً لمّا لم يفد مدحاً.

«قلنا: يمتنع» إطلاق لفظ شيء على الله تعالى بغير قيد عقلاً وسمعاً «لأنه لا يفيد كونه تعالى معلوماً من غير قيد ولا تضمّن مدحاً وليس بعَلَم» أي ليس بلقب «فلم يفد» في حقه تعالى فائدة «والحكيم لا يخاطب إلاّ بالمفيد» إذ هو مقتضى الحكمة «و» أما ما احتجوا به من السمع مثل «قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ فإنه «عام للأشياء المتشابهة» من سائر المخلوقات «و» الشيء «الذي ليس كالأشياء» وهو الله سبحانه وتعالى فهو في المعنى مقيَّد ولكنه لمّا كان المقصود بشيء في هذا الموضع العموم لم يمكن ذكر القيد الذي لبعض الأشياء لدخوله في ضمن الشيء الذي ليس بمقيد.

وكذلك كل لفظ عام لما هو مقيد في المعنى وما هو غير مقيد إذا أُتي به وأُريد به العموم فإنه لا يمكن ذكر القيد وإن كان القيد مقصوداً في المعنى كقوله تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد﴾ أيّ أيُّ شيءٍ من الأشياءِ المتشابهة والشيء الذي ليس كالأشياء.

واعلم أن لفظ شيء أعم العام لوقوعه على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ولذلك صح أن يقال: الله سبحانه شيء لا كالأشياء أي معلوم لا كسائر المعلومات، ولم يصح أن يقال: جسم لا كالأجسام لأنّ الجسم هو الطويل العريض العميق فإذا قيل لا كالأجسام كان مناقضة، وأمّا المعدوم فلا يسمّى شيئاً إلّا على طريق المجاز كما سبق ذكره.

(فرع)

«والجلالة» وهي لفظ الله تعالى «اسم لِلَّهِ تعالى بإزاء مدحٍ» له جل وعلا لأن معناها: الجامع لصفات الإلٰهية التي لأجلها تحقُّ له العبادة والعبوديّة لأن جميع هذه الصفات تفهم من إطلاق هذه اللفظة وهذا مذهب الجمهور من أهل علم الكلام.

فعلى هذا هو غير مشتق، وكذلك روي عن سيبويه والأخفش من أئمة اللغة أنه غير مشتق.

وقال أبو القاسم البلخي وغيره: بل هو مشتق وأصله إلٰهٌ فحذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللّام وادغمت أحد اللّامين في الأُخرى.

وقيل: أصله الإلٰهُ فنقلت حركت الهمزة إلى اللّام قبلها وحذفت وأُدغمت أحد اللّامين في الأخرى ثم فُخّم إذا كان قبله ضم أو فتح ورقّق إذا كان قبله كسر، واختلفوا مما اشْتُقَّ:

فقيل: من الوَلَه، وهو التّحيّر في الشيء.

وقيل: من ألِهْتُ إلى فلانٍ أي سكنت إليه.

وقيل: من لَاهَ أي احتجب.

وقيل: من التّألُّه وهو التّعبّد والتنسك وقيل: غير ذلك وقد استوفيناه في الشرح.

والأقرب هو الأول وهو أنه غير مشتقّ لأنه لو كان مشتقّاً لزم أن لا يُسمّى الباري جل وعلا الله في الأزل إلّا بعد وَلَهِ العباد ونحوه مما زعموا أنه

مشتق منه فقط وهو ظاهر البطلان إلّا أن يقال[1] إنه يجوز الاشتقاق من اسم ما سيحصل كما سيجيء إن شاء الله.

وأيضاً: لو كان مشتقاً لكان معنى الإله واللّهُ واحدٌ وهو من تَحِقُّ له العبادةُ وهذا وإن قاله بعضهم فإن المشهور عند المحققين خلافه وهو أن الله والإله مختلفان:

فالإله هو من تَحِقُّ له العبادةُ ومن ثَمّ سمّت العرب الأصنام آلهةً لاعتقادهم أنها تحق لها العبادة.

وأما الله: فإنه لم يطلق في جاهلية ولا إسلام إلّا على ربنا جل وعلا ذكر هذا النجري في شرحه.

فثبت بما ذكرناه أن لفظ الجلالة اسم له جل وعلا بإزاء مدحٍ «وليس بعلَمٍ» له تعالى لأن الأعلام لا تفيد معنًى سوى تمييز مسمّاها.

وقالت «النحاة» وهم أهل علم النحو: «بل هي» أي الجلالة «عَلَمٌ» له تعالى كسائر الأعلام الغالبة.

قالوا: أصله إلّه فحذفت منه الهمزة وأُدخل اللّام لرفع الشياع الذي ذهبوا إليه من تسمية أصنامهم آلهة وأُدغمت لام التعريف في اللّام التي بعدها ولزمت كالعوض من الهمزة المحذوفة ومن ثَمّ تُقطع الهمزة في النّداء.

«قلنا: العلَم» إنّما «يوضع لتمييز ذاتٍ عن جنسها والله تعالى لا جنس له» فيميز بعضه عن بعض «لما مر» من أنه الأحد الذي ليس كمثله شيء.

«قالوا: أصل الله إلَهٌ بمعنى مألوه أي معبود» والإِلَهَةُ لعبادة «واللّام بدل من الهمزة» كما ذكرناه آنفاً «فهو من الأعلام الغالبة» على مسمًى واحد بعد أن كان ذلك الاسم يصح إطلاقه على ذلك المسمّى وعلى غيره لأنه «كان عامّاً في كل معبود» حقّاً أو غير حقّ «ثم اختص» بعد دخول الألف واللّام وكثرة الاستعمال «بالمعبود حقّاً» وهو الله ربُّ العالمين فصار لا يفهم من لفظ الله إلّا

---

(1) في نسخةٍ إلّا أن يقال يصح الاشتقاق ممّا سيوجد في المستقبل كما سيوجد إن شاء الله تعالى.

ربنا جل وعلا وذلك «كالصَّعِق» فإنه في الأصل صفة «كان عاماً لكل من أصابته الصاعقة» وهي المهلكة من ريحٍ أو غيرها «ثم اختص» أي لفظ الصعق لأجل الغلبة وكثرة الاستعمال «برجل» واحد فصار لا يفهم من إطلاق لفظ الصعق إلاّ ذلك الرجل وهو خويلد بن نُفيل احتملته الريح فذهبت به فمات قال الشاعر:

وإنّ خويلداً فابكي عليه | قتيل الريح في البلد التهامي

«قلنا: ابتداء جعلها» أي الجلالة «للباري سبحانه وتعالى اسماً وقت الشرك به» جل وعلا من الكفار «قريب من دعوى علم الغيب» الذي لا يعلمه إلاّ الله سبحانه فمن أين لهم أنه جل وعلا لم يُسَمَّ بهذه اللفظة الشريفة قبل خلقه للكفار «بل الأظهر أنها اسم له تعالى قبل ذلك» يدعوه بها الملائكة المقربون وغيرهم ممن خلق الله سبحانه وتعالى بإلهامِ الله سبحانه لهم إلى ذلك وتعليمه إيّاهم.

«وواحِدٌ وأحَدٌ اسمان له تعالى بإزاء مدح إذ هما بمعنى المنفرد بصفات الإلهية» التي لا يشاركه فيها أحد[1].

اعلم: أن لفظ أحد وواحد يستعمل في معانٍ قد يراد بهما واحد العدد وقد يراد بهما ما لا يقبل التّجزيء والانقسام، وهذان المعنيان مستحيلان في حقه تعالى، وقد يراد بهما المختص بصفات الكمال أو بعضها على حد يقل المشاركة له فيها كما يقال: فلان وحيد عصره، وهذا أيضاً مستحيل في حقه تعالى.

وقد يراد بهما واحد القِدَم والإلهيّة المستحق للعبادة وهو المنفرد بصفات الكمال على حد يستحيل أن يشاركه فيها مشارك، وهذا المعنى هو الذي يجوز إطلاقه على الله تعالى.

«ولا يجوز أن يكونا له» جل وعلا «بمعنى أول العدد لعدم تضمنه المدح» كما ذكرناه آنفاً، ولأنه يلزم منه التشبيه لاقتضائه التناهي والتحديد.

---

(١) (ض) مشارك.

(فائدة): قال في كتاب الباهر المصنف على مذهب الناصر عليه السلام ما لفظه: اختلفوا في الواحد هل هو من العدد أو لا[1].

فقال أهل الهندسة والحساب: أوَّلُ العدد اثنان لأنه يحتمل التَّضعيفَ والتَّنصيفَ والواحد يقبل التضعيف ولا يقبل التنصيف وكذلك ما لا نهاية له لا عدد له لأنه لا يقبل لا التضعيف ولا التنصيف.

وقال قوم: أول العدد الواحد لأنه منه يُبدأ وعليه يُبنى، والجميع يتفقون على أنه تعالى واحد ليس من طريق العدد لأن ما يكون من طريق العدد يُبدأ به ويُضم نوعه وجنسه ومثله إليه فَيُعَدُّ وهو تعالى منفرد[2] بذاته لا ثانيَ له فَيُعَدُّ معه ولا يذكر مع غيره تعظيماً له بل يعرف بذكره ويذكر غيره ولهذا قال تعالى: ﴿والله ورسوله أحق أن يرضوه﴾[3] فرد الكناية إليه وحده دون الرسول فاعرف ذلك. انتهى.

قلت: وهذا حق ولهذا أنكر ابن عباس على الرجل الذي قال بين يديه ومن يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى فنهاه عن ذلك فقال قل: ومن يعص الله ورسوله فقد غوى. رواه في أصول الأحكام.

وروى عدي بن حاتم: أن رجلاً خطب عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «بئس الخطيب أنت قل: ومن يعص الله ورسوله» رواه مسلم، ولأبي داود قريباً منه، وللنسائي كذلك.

(فصل)
في الفرق بين صفات الذّات وصفات الفعل

قال عليه السلام: «وصفات الذات نحو قادرٍ وحيّ وعالمٍ وسميعٍ

---

(١) (ض) أم لا.
(٢) (ض) واحد منفرد.
(٣) التوبة (٦٢).

وبصيرٍ وقديمٍ، وما لم يكن باعتبار أمرٍ يفعله وهو يوصف به جل وعلا في الأزل.

وأما صفات الفعل فقال «المرتضى» محمد بن يحيى عليه السلام: «وصفات الفعل» هي «ما يصح إثباتها ونفيها نحو» قولنا «خالق لخلقه تعالى» فهذه صفة إثبات «غير خالق للمعاصي» وغير خالق في الأزل هذه صفة نفي.

فعلى هذا: صفات الذات ما كان لا يجوز فيه التضاد ويوصف تعالى بها في الأزل.

وصفات الفعل ما دخله التّضاد ولا يوصف بها إلاّ بعد وجود المخلوق كخالق ورازق ومحيي ومميت.

«واختلف في مسألتين: الأولى» منهما: «مالك ورب»: فقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى عليه السلام «وغيره: وهما صفة ذاتية» له تعالى «إذ هما بمعنى قادر» قالوا: لأن المالك في اللغة هو من يملك التصرف التّام من غير عجز ولا منع وهذا هو معنى القادر، وأما رب فهو بمعنى مالك وقد ثبت أن مالك بمعنى قادر.

وقال أبو القاسم «البلخي» وغيره وهو قول المرتضى عليه السلام: «بل هما» أي مالك ورب «صفة فعل لأن الملك لا يكون إلاّ بعد وجود المملوك، والرب من التربية ولا يكون إلاّ بعد وجود المربيّ» فعلى هذا لا يوصف تعالى عندهم بأنه مالك ورب في الأزل.

قال عليه السلام: «والحق أنهما صفتا ذات لا بمعنى قادر» كما ذكره الإمام المهدي عليه السلام «إذ لا يدلاّن على معنى قادر مطابقة» أي دلالة مطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له «بل» إنما يدلاّن على معنى قادر «التزاماً» أي دلالة التزام وهي دلالة اللفظ على لازم ما وضع له «كعالم» فإنه يدل على فاعل المحكَم مطابقةً وعلى قادر التزاماً إذ من لازم الحكيم أن يكون قادراً.

«ولا قائل» من أهل علم الكلام ولا غيرهم «بأن عالماً بمعنى قادر»

لاختلاف مدلوليها[1] «وليستـا» أي مالـك ورب «بصفتيْ فعل» كـما ذكره أبـو القاسم ومن معه «لثبوتها لغةً لمن لم يفعل ما وضعا[2] لـه» من حيث ثبت أنه «يقـال: فلان رب هـذه الـدار وإن لم يصنعهـا» أي يبنيهـا «أو يـزد فيهـا» أو ينقُص منها.

«و» يقال: «فلان مالك ما خلّف أبوه من المال وإن لم يحدث فعلًا» فيما خلّفه أبوه «فهما حينئذٍ صفتان له تعـالى باعتبـار كون المملوك لـه» أي لِلّهِ جل وعلا «فقط» أي لا بنظر إلى فعل «وهما حقيقتـان قبل وجـود المملوك لا مجازاً» كما ذهب إليه بعض علماء العربية فيـما يشتق من المستقبل «لما سيأتي إن شـاء الله تعـالى» في مسألـة خالق مـا سيكون وهـذا اختيار الإمـام عليه السـلام في هاتين الصفتين.

والذي يظهر لي فيهما أنهما صفتا فعل لأنهما ثبتا لِلّهِ سبحانه باعتبـار فعل وهو خلقه وإحداثه للمملوك والمربوب وملكه جل وعلا له.

وأمـا قولهم: فـلان رب هذه الدار لمن لم يصنعها: فـإنه لا بـدّ له من عمل في الدار قليلاً أو كثيراً إمّا بالشراءِ لها أو بالتّغنُّم والحِيَازة[3] أو قبول الهبة أو نحو ذلك.

وأما قولهم: فلان مالك ما خلف أبوه: فإنه قد نزل حكم الله سبحانـه بتمليكه الميراث منزلة فعله والله أعلم.

«والثانية» من المسألتين المختلف فيهما:

«حليم وغفـور» بعـد الاتفـاق بـين أبي عـلي وابنـه أبي هـاشم: أنـه لا يوصف جل وعلا بهما إلاّ بعد خلق العالم بل بعد وقوع العصيان ولكن اختلفا هل هي راجعة إلى الإثبات أو إلى النفي.

فقال «أبو علي» ومتابعوه: «وهما من صفات الفعل» أي يـرجعان[4] إلى

---

(1) (أ) مدلولها.
(2) (ض) ما وضعتا.
(3) (أ) أو الحيازة.
(4) (ض) أي راجعتان.

الإثبات «أي» هو تعالى «فاعل للعصاة ضد الانتقام» أي ضد المعاقبة «من إسبال النعم» عليهم «والتمهيل» لهم «وقبول توبة التّائب» منهم ونحو ذلك من التفضلات.

وقال «أبو هاشم: بل» هما «صِفَتَا نفي» أي راجعة إلى النفي «أي تارك الانتقام» من العاصين عقيب عصيانهم أي لا يعجِّل بالانتقام منهم.

قال عليه السلام: «قلت: وهو الحق لأنه معناه لغةً» أي في لغة العرب لأنهم يقولون: حلم فلان عن فلان أي لم يعاقبه أو لم يعجل بعقوبته، وكذلك غفر له أي لم يعاقبه.

(فرع)

«والله خالق ما سيكون» وإن كان صفة فعل فهو «حقيقة وفاقاً لبعض أهل العربية وأبي هاشم، فلا يفتقر» إطلاقه على الله سبحانه وتعالى «إلى السمع» لكونه حقيقة هذه الرواية عن أبي هاشم رواها الإمام المهدي عليه السلام في الدامغ فقال:

قال أبو هاشم: بل حقيقة في الماضي والمستقبل كالحال لأنها صفات لمن صدر منه الفعل مطلقاً من غير نظر إلى زمان.

وفي هذه الرواية نظر لما سيأتي قريباً إن شاء الله تعالى وقد بسطنا الكلام في الشرح فليرجع إليه.

وقال «الجمهور» من علماء أهل علم الكلام وغيرهم:

«بل مجاز» في حقه تعالى وفي غيره «لعدم حصول معنى المشتق منه وهو الخلق» لأنه مشتق من الخلق فوجب أن يتبع حال الحدوث كما في أسود وأبيض ونحوهما فإنها لمّا كانت مشتقة من السواد والبياض ونحوهما لم يُسَمَّ أسود وأبيض إلاّ ما فيه سواد أو بياض حال الوصف، ولا يوصف بذلك محل سواد قد عدم عنه أو سيوجد، قالوا: وهذا معلوم من اللغة، «ولافتقاره إلى القرينة» إذ لو أُطلق لفظ خالق ونحوه لم يفهم منه إلا حصول مضمونه وقت التكلم أو في الماضي، وأما المستقبل فلا يفهم منه إلاّ بقرينة وهذا في اشتقاق

الصفة من المستقبل.

وأما اشتقاقها من الماضي كضارب لمن قد وقع منه الضرب في المدة المتقدمة فحكى في الفصول عن الجمهور أنه يكون مجازاً، وأنه يشترط في كونه حقيقة بقاء معناه مطلقاً.

وحكى عن أبي هاشم وابن سيناء: أنه لا يشترط بقاء معناه مطلقاً بل يكون في الماضي حقيقة كالحال.

قال: وقيل: إن كان بقاؤه ممكناً لوجود أجزائه دفعة كضارب اشترط، وإلّا فلا كمتكلم قال وهو في الاستقبال مجاز اتفاقاً انتهى.

فعرفت ضعف الرواية عن أبي هاشم وأنه إنما خالف في اشتقاق الصفة من الماضي، وقوله هو الحق أعني أنه حقيقة في الماضي كالحال لأنه يقال: فلان ضارب وقاتل لمن وقع منه الضرب أو القتل من غير نظر إلى بقاء المشتق منه وانقطاعه، لأن الموجب للحقيقة هو حصول معناها اللغوي وهو حصول المشتق منه وقد حصل وهذا هو السابق إلى الفهم.

حتى لو قال قائل: فلان ضارب لم يترجح فهم الحالية منه على المضي بخلاف المستقبل فإنه لا يفهم إلّا بقرينة والله أعلم.

والذي حكاه عليه السلام عن بعض أهل العربية لم أقف عليه لأحد منهم إلّا أنه حكي عن الكسائي وغيره أن اسم الفاعل يعمل عمل فعله وإن كان بمعنى المُضي وهذا بمعزل عن الحقيقة والمجاز والله أعلم. قال عليه السلام: «قلنا» ردّاً على الجمهور: «الاشتقاق لا يفتقر إلى حصول معنى المشتق منه إذ ليس» حصوله «بمؤثر فيه» أي في صحة الاشتقاق» بل للواضع أن يشتق من اسم ما سيحصل له مثل تسميته له» أي لِمَا سيحصل، فكما صحّ تسمية الواضع لمَا سيحصل كذلك يصح الاشتقاق بما سيحصل ولا مانع من ذلك.

ويمكن أن يقال: المخالف لم يمنع من ذلك، وإنما منع كونه حقيقة[1]

---

(١) (ض) من كونه.

وكذلك تسمية ما سيوجد مجازاً كتسمية المعدوم شيئاً كما سبق تقريره والدليل على ذلك: سبق الفهم والقرينة والله أعلم.

قال عليه السلام: «وقد حصل» أي ذلك الاشتقاق في مثل قولنا زيد ضارب غداً والله سبحانه خالق يوم القيامة «حيث يطلق» ضارب وخالق «على المشتق له قبل حصول معنى المشتق منه وحاله وبعده على سواء» فيقال: الله خالق آدم في الثالث، ورازق العباد في الثاني، ويوم القيامة في الأول، فَجَعْلُهُ حقيقةً في أحدها مع استوائها في الإطلاق عليها تحكم.

«و» أما «نصب القرينة فهو لا بدّ منها لكل واحدٍ من الثلاثة» المعاني الماضي والحال والاستقبال «عُرِفَ ذلك بالاستقراء وليس ذلك» أي نصب القرينة «إلّا للاشتراك فقط» أي لكونه اسماً مشتركاً بين الثلاثة المعاني كالقرءِ والعينِ «ففي دعوى الحقيقة في البعض دون البعض تحكُّم» أي مجرد دعوى بغير دليل.

ويمكن أن يقال: إنه مع الإطلاق لا يفهم منه إلّا الحاليّة والمضي دون الاستقبال إلّا بقرينة وهذا هو المتبادر إلى الفهم والله أعلم.

«وأيضاً: لا مانع من أن يقال: الله تعالى خالق ما سيكون قبل ورود السمع، فلو كان مجازاً لامتنع» القول به لِمَا ثبت من أنه لا يجوز أن يطلق على الله سبحانه شيء من الأسماءِ المجازية إلّا بأذنٍ سمعي.

ويمكن أن يقال: إن وصف الله سبحانه بما يفعله قطعاً يجوز وفاقاً بغير إذنٍ سمعي، وإن كان مجازاً كما تقدم من رواية النجري نحو: مثيب الأنبياءِ ومعذِّب الأشقياءِ.

واعلم: أن الناس اختلفوا في كيفية ابتداء وضع اللّغات.

فقال الشيخ أبو هاشم ومن تابعه: إنه كان بالمواضعة والمواطأة على أن يكون هذا اللفظ علامة لهذا المعنى.

وقال الشيخ أبو القاسم وابن فورك والأشعري: بل ابتداء وضعها

توقيف بتعليم الله تعالى كما قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1] وجوز أبو علي الأمرين، وقد بسطنا الاحتجاج في الشرح وذكرنا ما هو المختار في ذلك.

(فصل)

«ويختص الله من الأسماءِ بالجلالة» وهي لفظ الله «وبرحمن مطلقاً» أي سواءٌ أُضيف أم لا «وبرحيم غير مضافٍ» أما مع الإضافة فيجوز: زيد رحيم بعشيرته وبجيرانه لأن الرحمة إذا عُلِّقت بشيءٍ مخصوص فقد خرج لفظ رحيم عن إفادته عموم الرحمة في كل شيءٍ المختص بالله تعالى وكذلك زيد رحيم لأنّ جريه على زيد تقييد له «ورب كذلك» أي غير مضاف ولا مقيّد.

وقال أبو القاسم «البلخي» يجوز أن يطلق رب على غيره تعالى غير مضاف» ولا مقيّد «إذ هو من التربية كما مرّ له» فهو اسم لكل مُرَبّ كما يقال: مالك لكل من ملك شيئاً، وأما مع التقييد فيجوز اتفاقاً كما قال صفوان بن أُميّة: لئن يَرُبّنِي رجل من قريش أحبُّ إليّ من أن يَرُبّنِي رجل من هوازن.

«قلنا» ردّاً على أبي القاسم: «لا يحمله السامع على غير الله تعالى» مع عدم التقييد فامتنع إطلاقه على غير الله تعالى من غير تقييد.

قلت: وينظر هل صرح أبو القاسم البلخي بذلك أو أُخِذَ له من قوله في رب أنها صفة فعل مأخوذة من التربية لأنه لا يمتنع اختصاصها بالله سبحانه مع الإطلاق إمّا بالغلبة وكثرة الاستعمال أو بتربية مخصوصة لا يقدر عليها إلّا الله سبحانه وتعالى وإن كانت صفة فعل والله أعلم.

ويختص الله سبحانه وتعالى «بذي الجلال وذي الكبرياء وبديع السموات والأرض ونحوها» كسبوح وقدوس ومهيمن وعالم الغيب ومحيي الموتى ومولج الليل في النهار ونحو ذلك مما يشتمل على غاية التعظيم الذي لا يستحقه غيره تعالى.

«قال أئمتنا عليهم السلام» ويختص الله «بثابت في الأزل» فلا يقال ذلك

---

(١) البقرة (٣١).

في حق غير الله تعالى لأنّ معناه كمعنى موجود في الأزل «لا بقديم» فلا يختص به تعالى بل يجوز إطلاقه على غيره كما سيأتي إن شاء الله تعالى الآن.

«خلافاً لقوم في الطرفين:». .

أما الطرف الأول: فقال من أثبت الذّوات في العدم لا يختص الله سبحانه بثابت في الأزل لأن سائر الذوات ثابتة في الأزل وفرقوا بين الثبوت والوجود وقد مر الكلام عليهم.

وأما الطرف الثاني: فقال أبو علي الجبّائي: لا يجوز إطلاق لفظ قديم إلّا على الله إذ معناه هو الموجود في الأزل، وجعل قوله تعالى: ﴿كالعرجون القديم﴾ من قبيل التوسع والتجوز، وخالفه ابنه أبو هاشم فقال: معناه المتقدم على غيره في الوجود وهو الصحيح.

«قلنا: لم تثبت الأشياء» التي هي «غيره تعالى في الأزل» ولم توجد وهذا في الطرف الأول.

«و» أما في الطرف الثاني[1]: قلنا: «قوله تعالى: ﴿كالعرجون القديم﴾[2] فوصف العرجون بالقدم وهو عود عذق النخل ما بين شماريخه إلى منبته من النخلة.

«و» لنا أيضاً «ثبوت نحو: رسم قديم» وبناءٍ قديمٍ «بين الأمّة بلا تناكر» فلو كان مختصاً بالله لأنكر ذلك العلماء، ولم يجمعوا على جوازه.

وأما قول من قال: إن ذلك توسُّع ومجاز: فهو مخالف لما ثبت بين المسلمين من التخاطب به في غير الله بلا قرينة.

وإلى هنا انتهى بنا الكلام في القسم الأول من أقسام هذا الكتاب المبارك ونشرع في القسم الثاني بمعونة الله سبحانه، وهو الكلام في عدل الله سبحانه وتنزيهه وتقديسه عن الجَوْرِ ونحو ذلك.

---

(١) (ض) فقال عليه السلام لنا.

(٢) يس (٣٩).

قال عليه السلام:

«كتاب العدل»

الكلام في العدل راجع إلى أفعال الله سبحانه ما يجوز منها وما لا يجوز والعدل في أصل اللغة: من أسماء الأضداد يقال: عَدَلَ أي أنصف وحكم بالحق، وعدل أي جار ومال عن الحق وهو مصدر.

وقد يُراد به الفاعل مبالغةً فيقال: هو عَدْلٌ أي عادل كما يقال هو بَرٌّ أي بَارٌّ وحينئذٍ يُطلَقُ على الواحد والمثنى والمجموع.

قال زهير: فهم رضاً وهم عَدْلُ.

وفي عرفها هو إنصاف الغير بتوفير حقّه واستيفاء الحق منه وترك ما لا يستحق عليه مع القدرة عليه وهو مأخوذ من تعادل الشيئين أي تساويهما وقد يراد به الفاعل أيضاً فمن فعل ذلك سمّيَ عدلاً.

وفي اصطلاح المتكلمين: هو العلم بتنزيه الله تعالى عن فعل القبيح وأن أفعاله كلها حسنة وقد يُراد به الفاعل أيضاً وهو الذي لا يفعل القبيح وأفعاله كلها حسنة وهذا في حق الباري تعالى.

فمعنى قولنا: إن الله عدل أي منزّه عن صفات النقص في أفعاله أي لا يفعل القبيح وأفعاله كلها حسنة.

فمن اعتقد أن الله تعالى على هذه الصفة فهو من أهل العدل ولهذا

سُمِّيت العدليَّةُ بهذا الاسم أي لقولهم بذلك[1].

ويزاد في حق المخلوق هو من لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة، وقد أشار الإمام عليه السلام إلى هذه المعاني بقوله: «هو لغة: الإنصاف، واصطلاحاً: ما قال الوصي» أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه لمن سأله عن التوحيد والعدل فقال: (التَّوْحِيدُ أن لا تَتَوَهَّمَهُ «وَالْعَدْلُ أن لاَ تَتَّهِمَهُ») أي الباري تعالى وهذا الكلام من أفصح القول وأبلغه وأجمعه للمعاني وأوضحه ألا ترى كيف أحاط عليه السلام بحقيقة التوحيد والعدل في هذا اللفظ القريب وأتى في ذلك منه بأعجب عجيب إذ لا توحيد لمن توهم الله سبحانه ولا يوصف بعدل من اتهمه جل وعلا في فعله.

(فصل)

«في حقيقة الحسن والقبيح مطلقاً» أي عقلياً أو شرعياً.

«الحسن ما لا عقاب عليه» سواء كان واجباً أو مندوباً أو مباحاً وهذا أحسن حدوده.

«والقبيح ضده» وهو ما يعاقب عليه فاعله ويزاد فيه على بعض الوجوه ليدخل في القبيح صغائر الذنوب والقبائح الواقعة من الصبيان[2] والمجانين فإنها توصف بالقبح عند بعضهم ولا عقاب عليها وهذا أيضاً أحسن حدوده لوضوحه وقل ألفاظه وعلى هذا لا واسطة بين الحسن والقبيح.

قال عليه السلام: «قال أئمتنا عليهم» «السلام وموافقوهم» من الزيدية والبصرية من المعتزلة «لا يُقبح الفعل» عقلياً كان أو شرعياً «إلاّ لوقوعه على وجه من الظلم ونحوه» كالكذب والعبث والجهل وكفر النِّعمة.

قال النجري: وضابطه أن نقول: الوجه الذي إذا وقع عليه الفعل كان قبيحاً إما أن يكون من حيث تعلّقه بغيره أو من حيث الفعل نفسه.

فالأول الكذب والجهل إذ وجه قبحهما كون متعلّقهما لا على ما هو به،

---

(١) في بعض النسخ لقولهم بالعدل.

(٢) في نسخة المؤلف الواقعة من الصبيان (ومن لا عقل له).

والثاني لا يخلو إمّا أن يكون عدم الغرض في الفعل وهو العبث أو كان ضرراً خالصاً وهو الظلم.

فإن قيل: فيقبح الظن الذي متعلّقه لا على ما هو به لحصول علّة القبح.

قلنا له مقتضٍ وهو الأمارة بخلاف الكذب والجهل انتهى.

ولعل كفر النعمة خارج عن هذا التقسيم لأنه يتعلق بغيره وليس متعلقه لا على ما هو به.

وأيضاً: فإن الجهل والكذب إنما قُبّحا[1] لكونها صفة نقص لا لكون متعلقها لا على ما هو به والله أعلم.

وكذلك القبيح الشرعي كالزنا وشرب الخمر فإنه لا يقبح إلّا لوقوعه على وجه إمّا كونه[2] مفسدة عند المعتزلة، أو كونه[2] مؤدياً إلى كفران النعمة لمخالفته أمر المالك المنعم عند قدماء أئمة أهل البيت عليهم السلام.

وإنما كان حد الحسن والقبيح ما ذكرنا «إذ الأصل في مطلق الأفعال» أي الأفعال التي ليس لها جهة قبح ولا حسن ظاهرين فالأصل فيها «الإباحة» كالتمشّي في الأرض وتناول الأحجار والأشجار التي لا ملك لأحدٍ فيها.

وقال بعض «البغدادية» وهو أبو القاسم البلخي ومن وافقه «وبعض الإمامية» وبعض «الفقهاء» المراد بالفقهاء: الشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية وهذه رواية صاحب الفصول عنهم «بل» إنما يقبح الفعل «لعينه» أي لذاته وجنسه، قالوا: «لأن الأصل في مطلقها الحظر» أي المنع.

قال النجري: وقد تُؤُوِّلَ كلام البغدادية بأن معنى كون القبيح[3] مثلاً ذَاتِيّاً للظلم أنه لا يقع ظلم إلّا وهو قبيح وكذلك الكذب وسائرها فهو ذاتي لما قد حصل فيه وجه القبح لا لمجرد ذات الفعل.

---

(١) (ض) قبحها.
(٢) (ض) لكونه.
(٣) (أ) القبح.

ومثله ذكره الإمام يحيى عليه السلام حيث قال: لا يخلو قولهم من أوجه ثلاثة: إمّا أن يريدوا بذلك أنه لا يتغيّر قبحه بحسب حال فاعله خلافاً لما يقوله هؤلاء الأشعرية فهذا لا ننكره وهو خلاف في عبارة.

وإما أن يكون مرادهم أن قبح القبيح إنما هو لأمرٍ يخصّه ووجه يقع عليه من غير أن يكون المؤثر أمراً خارجاً عن ذاته من فاعلٍ أو علّة فهذا جيّد لا ننكره، وغالب ظني أن مراد أبي القاسم هو هذا الوجه فإنّ وجوه القبح والحسن ظاهرة جلية لا تغيب على مثله لتقدّمه في الفضل.

وإما أن يكون مرادهم هو أن القبح مضافٌ إلى ذات القبيح وعينه فهذا فاسد لأن المثلين قد يكون أحدهما قبيحاً والآخر حسناً.

ومن حق ما كان ثابتاً للذّات لا يختلف فيه الأمثال، وقد يكون المختلفان مشتركين في حكم هذه الأحكام[1] فكان يلزم أن تكون متماثلة فبطل إسناد هذه الأحكام إلى الذّات انتهى.

«قلنا» في الردّ على المخالف: «لا تذم العقلاءُ من تناول شربةً» من ماءٍ غير مُحَازٍ أو تمشّى في الأرض «ولا تصوّب من عاقبه قبل معرفة إباحة الشرع» له ذلك فلو كان الأصل في مطلق الأفعال الحظر لذمّت العقلاء من تناول الشربة أو تمشّى في الأرض أو تناول الأحجار التي لا ملك لأحدٍ فيها، ولصوّبت من عاقبه لتعدّيه في الفعل قبل معرفة أذن الشرع وقالت «الأشعرية وبعض الشافعية» والكرامية والكلابيّة من المجبرة: «بل» إنما يقبح الفعل «للنّهي» أي لنهي الشارع[2] فالقبائح كلها عندهم شرعيّة قالوا: «إذ لا يُعلم حسن الفعل ولا قبحه» من العقل بل من الشرع تقريراً لمذهبهم في الجبر وأن العبد عندهم غير مختارٍ في فعله.

«لنا» عليهم «ذم العقلاء الظالم والكذّاب وتصويبهم من عاقبهما» وقد تقدّم بسط الكلام في ذلك في فصل التحسين والتقبيح «و» لنا في الاستدلال على أن الفعل لا يقبح إلّا لوقوعه على وجه وأن الأصل في مطلق الأفعال

---

(١) (ض) في حكم من هذه الأحكام.

(٢) (ض) لنهي الشارع عنه.

الإباحة «عدم ذَيْنِكَ» أي الذم وتصويب[1] المعاقبة «في» حق «من تناول شربة من ماءٍ غير مُحازٍ» أو استظلَّ تحت شجرة أو نحو ذلك.

وأيضاً: فإن القبح قد يعلمه من لا يعلم النهي كالملحدة فإنهم لا يعلمون النّاهيَ فضلاً عن النهي.

وأيضاً: فإن الملحد وغيره ممن لا يعلم النهي لو رأى صبياً يريد أن يتردّى في بئرٍ أو في نارٍ أو يمدّ يده ليلزم حيّةً لاستحسن منعه من ذلك واستقبح تركه إيّاهُ وإن لم يكن له بِرَحِمٍ وإنكار ذلك سفسطة.

وقالت «الأخشيدية» من المعتزلة: «بل» إنما يقبح الفعل «للإرادة» المتعلّقة به من جهة فاعله أي لإرادة القبيح.

قيل: وهو دور لأنّ الإرادة إنّما تقبح لقبح المراد فكيف يقبح المراد لقبح الإرادة وفيه نظر.

وشبهتهم: أن الكذب إنما يكون كذباً بإرادة الإخبار عن الشيء لا على ما هو به.

«قلنا: العقل يقضي باستقباح الإضرار» بالغير «ولو صدر» ذلك الإضرار «من غير مريد» للإضرار به كمن يذبح غيره مريداً به معرفة حد شفرته فقط ونحو ذلك يعلم ذلك من العقل «ضرورة» أي بضرورته.

وأيضاً فإنّ إرادة القبيح قبيحة بالاتفاق فلو كان القبيح لا يُقبح إلّا للإرادة لاحتاجت الإرادة إلى إرادة وتسلسل وهو محال، وأما أنّ الكذب إنما يكون كذباً بالإرادة فغير صحيح لأن الكذب يكون كذباً بمخالفته الواقع من دون إرادة ولا تأثير للإرادة إلّا في حصول الإثم وعدمه فهو كالضرر الحاصل من المجانين ونحوهم يطلق عليه اسم القبيح ولا يستحق فاعله عقاباً.

وقال «بعض المجبرة بل» إنما يقبح الفعل «لأنّ الفاعل مَرْبُوبٌ» أو عبد مملوك.

---

[1] (ض) وتصويب العقلاء المعاقبة.

«قلنا: يلزم أن يفعل الله تعالى» القبائح من «نحو الكذب» والظلم وغيرهما وهم يلتزمونه ولا يسمونه ظلماً ولا قبيحاً «لأنه تعالى غير مربوب» وحينئذٍ «فلا وثوق بخبره» لجواز أن يكون كذباً «وذلك كفر شرعاً» أي بحكم الشرع «لردِّه» أي لأن هذا القول يَرُدُّ «ما عُلِمَ من الدين ضرورة» من كون خبره صدقاً لا ريب فيه، ومَنْ ردّ ما علم أنه من الدين ضرورة فلا شك في كفره إجماعاً.

قال «أئمتنا عليهم» «السلام وموافقوهم:» كأبي عبدالله البصري وغيره: «ويحسن الفعل» عقلياً كان أو شرعياً «إذا عَرِيَ عن وجه القبح» إذ لا واسطة بين القبيح والحسن وقال أبو علي وأبو هاشم: يحسن الفعل لوقوعه على وجه وهو كونه للنفع أو لدفع الضرر أو الاستحقاق.

قال الإمام يحيى عليه السلام: وهذا الخلاف عندي ليس له جدوى ولا فيه فائدة فإنهم متفقون من جهة المعنى لأن الشيخين أبا علي وأبا هاشم يعتبران أنه لا بد من وجه يحسن الفعل لأجله ويشترطان فيه أنه لا يضايفه وجه قبح ولهذا قالا: إن القبح والحسن متى اجتمعا في فعل فالغلبة للقبح وهذا بعينه قول الشيخين أبي عبدالله وأبي إسحاق وقاضي القضاة فإنهم يعتبرون أنه لا بدّ فيه من غرض يتعرّى به عن سائر وجوه القبح فثبت بما ذكرنا أنه لا نزاع بينهم من جهة المعنى انتهى.

وقال بعض «البغدادية» من المعتزلة» وموافقوهم» من سائر الفرق «والمجبرة» جميعاً: «بل» إنما يحسن الفعل «لإباحة الشرع» الفعل «في حق العبد» ولا حكم للعقل في تحسين ولا تقبيح كما سبق ذكره وتكرر.

وقد عرفت بما تقدم أن كلام البغدادية إنما هو في مطلق الأفعال التي ليس لها جهة حسن ولا قبح ظاهرين كما مرّ، لأنهم لا يخالفون أن ابتداء الإحسان وصنائع المعروف حسنة بحكم العقل من غير نظر إلى أذن الشرع وإباحته.

وأما في حق الله تعالى فقالت «الأشعرية» ويحسن الفعل «لانتفاء النهي في حق الله تعالى».

قالوا: فلمّا كان تعالى هو الآمر النّاهي ولا يأمره تعالى ولا ينهاه أحد كانت أفعاله كلها حسنة وقد تقدمت رواية السيد الشريف عن أكثر الأشعرية أن القبيح عندهم ما نهى عنه الشرع والحسن بخلافه فعلى هذا يكون ما سكت عنه الشرع حسناً عندهم والله أعلم.

وقال «بعض المجبرة: بل» يحسن الفعل منه تعالى «لكونه رَبّاً» فله أن يفعل في المربوب ما شآء وهذا «في حقه تعالى» وأما في حق العبد فلإباحة الشرع كما سبق.

وقالت «المجبرة جميعاً» ويفعل الله تعالى عن ذلك نحو الكذب» وسائر المقبّحات عموماً، قالوا: ولا يقبح ذلك منه.

واختلفوا في العلّة على حسب اختلافهم في قبح الفعل من العبد: فقيل: «لعدم النهي» وهذا «عند الأشعرية، وقيل: لكونه ربّاً» وهذا «عند غيرهم» أي غير الأشعرية وهم القائلون: بأن الفعل يقبح من العبد لكونه مربوباً.

ولقد أعظموا قاتلهم الله الفرية على الله جل وعلا حيث جعلوا القبائح مستقبحة عندهم من المخلوق الذي يفعلها لحاجته وشهوته ولم يجعلوها قبيحة في حق الخالق الذي لا تجوز عليه الحاجة ولا الشهوة ولا يفعل خلاف ما تقتضيه الحكمة تعالى الله عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

«قلنا:» رَدّاً عليهم: «لا يفعل الله» عز وجل «ذلك» الذي افتريتموه على الله تعالى كذباً من الكذب ونحوه «لكونه صفة نقص» في غيره[1] تعالى فكيف في حقه «تعالى الله عنها ويلزم أن لا يوثق بخبره» تعالى لتجويز كونه كذباً «وذلك تكذيب لِلّهِ تعالى حيث يقول» في كتابه الكريم ﴿الٓمٓ ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾[2] وقوله تعالى» في وصفه[3] كتابه الكريم: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه «تنزيل من حكيم حميد»﴾[4] ومن سَبَّ الله

---

(١) (ض) في حق غيره تعالى. (٢) البقرة (١، ٢).

(٣) (نسخة) في صفة (ض) في وصف.

(٤) فصلت (٤٢).

أو كذّبه أو ردّ آيةً من كتابه كفر إجماعاً.

(تنبيه) قد تقدمت الإشارة إلى أن وجه قبح القبيح الشرعي كوجه قبح القبيح العقلي، ووجه حسن الحسن الشرعي كوجه حسن الحسن العقلي ولم نبسط فيه الكلام فحسن البسط في ذلك لوقوع خلاف بعض المعتزلة وغيرهم في ذلك فنقول:

وجه قبح القبيح الشرعي كالزنا وشرب الخمر عند قدماء أئمتنا عليهم السلام هو كونه كفراً لنعمة المنعم وكفران النعمة قبيح عقلاً بيانه: أن امتثال أمر المالك المنعم واجب عقلاً لمكان نعمته فامتثال أمره شكر لنعمته إذ الشكر يكون باللسان والجَنَانِ والأركان، وإذا ثبت ذلك ثبت أن ترك امتثال أمره وعصيانه يكون كفراً.

وعلى مثل هذا يكون وجه حسن الحسن الشرعي كالصلاة والصيام وهو كونه شكراً للمالك المنعم بامتثال أمره، وإلى مثل هذا الذي ذكرناه في القبيح الشرعي والحسن الشرعي ذهب أبو القاسم البلخي وطائفة من البغداديين حكاه عنهم القاضي عبدالله بن زيد العنسي في المحجة البيضاء قال:

ويظهر كثيراً في كلام أصحابنا البصريين: أن العبادات شكر لنعم الله تعالى، قال: وهو قول الطائفة الكثيرة من أهل البيت عليهم السلام انتهى.

وحكى أبو مُضَر عن أهل البيت عليهم السلام أنهم يقولون[1] إن الشرعيات من العبادات ونحوها وجبت عقلاً كالعقليّات سواءً والسمع إنما كان شرطاً للأداءِ لا للوجوب ذكره في شمس الشريعة وهو معنى كونها وجبت شكراً.

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: إن الله خلق عباده العقلاء المكلفين لعبادته، قال: والعبادة تنقسم إلى ثلاثة وجوه:

أولها: معرفة الله سبحانه.

والثاني: معرفة ما يرضيه وما يسخطه.

---

(١) (أ) ناقص انهم يقولون.

والثالث: إتباع ما يرضيه.

فهذه الثلاثة كمال العبادة، وجميع العبادات غير خارجة عنها فمعرفته عبادة لمن ضاق عليه الوقت انتهى.

وقال بعض المعتزلة ومن وافقهم من المتأخرين: إن وجه قبح القبيح الشرعي[1] هو كونه مفسدة في التكاليف العقلية.

قالوا: والمفسدة ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل القبيح وترك الواجب وقال أبو علي من رواية النجري عنه: بل وجه قبحه كونه ترك لطف ومصلحة.

قال النجري: وهذا بناءً منه على مذهبه أن التروك أفعال وأن أحدنا لا يخلو من فعل إما الشيء وإما ضده وهو تركه.

ووجه حسن الحسن الشرعي عندهم كونه لطفاً ومصلحةً في التكاليف العقلية قالوا: واللّطف ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الواجبات العقليّة وعدم الإخلال بها.

وأما المندوب فوجه ندبه كونه مسهّلاً للواجبات العقلية[2] وليس لطفاً فيها وإلّا لوجب.

وأمّا المكروه: فإنما كره لكون تركه مسهّلاً لترك القبائح وليس فعله مفسدة فيها وإلّا لقبح.

وبعض المعتزلة يعلل ندب المندوبات الشرعية بكونها ألطافاً في فعل المندوبات العقلية وترك المكروهات العقلية.

ويعلل كراهة المكروهات الشرعية بكونها مُفاسد في فعل المندوبات وترك المكروهات العقلية.

---

(١) (ض) القبيح العقلي.
(٢) (أ) ناقص العقلية.

والجواب عليهم: ما مرّ في وجوب معرفة النظر وما سيأتي إن شاء الله تعالى في النبوءات[1].

(فصل)

قالت «العترة» عليهم السلام «وصفوة الشيعة» أي الزيدية منهم «والمعتزلة والقطعية» وهم فرقة من الإمامية يقطعون بموت موسى بن جعفر عليه السلام ويقولون: إن الأئمة بعد الحسين عليه السلام من ولده وأنهم اثنا عشر إماماً فقط وهم:

علي بن أبي طالب عليه السلام والحسن والحسين وولده علي وولده محمد وولده جعفر وولده موسى وولده علي وولده محمد وولده علي وولده الحسن العسكري وولده وهو المنتظر وهو الحجة بزعمهم محمد بن الحسن العسكري وقد مات الحسن العسكري سنة ستين ومائتين (٢٦٠هـ) ولم يخلف ولداً.

فقال هؤلاء: «وللعبد فعل يحدثه على حسب إرادته» وداعيه لا يشاركه الله تعالى في ذلك وذلك معلوم بضرورة العقل بل يعلمه الصبيان وغيرهم.

وقالت «المجبرة جميعاً: لا فعل له» أي للعبد ومن هنا أطلق عليهم اسم الجبر فيقال لهم: مجبرة لقولهم إن العبد مجبر على فعله أي مكره عليه لا اختيار له فيه، ثم اختلفوا:

فقالت «الصوفيّة والجهمية» أصحاب جهم بن صفوان: لا فعل للعبد ولكن « يخلقه الله فيه» فالعبد عندهم كالشجرة التي تتحرك بتحريك الله سبحانه وإرادته ونسبة الفعل إليه كنسبة الطول والقصر والسواد والبياض.

وقالت «النجارية» وهم فرق كثيرة من المجبرة بناحية الرَّيّ منسوبون إلى الحسين بن محمد النجار «والكلابية» فرقة منهم منسوبون إلى عبدالله بن سعيد بن كُلّاب « والأشعرية» فرقة منهم[2] منسوبون إلى عمرو بن أبي بشر الأشعري وقيل علي بن أبي بشر «والضرارية» أصحاب ضرار بن عمرو

(١) (ض) في كتاب النبوءات.
(٢) (أ) ناقص منهم.

«وحفص الفرد: بل الله تعالى يخلقه كذلك» أي في العبد فهو فعله تعالى «وللعبد منه كسب» فأثبتوا لفعل العبد جهتين: كونه خلقاً لله وكونه كسباً للعبد لما رأوا من بطلان قول الصوفية والجهمية والفرق الضروري بين أفعالنا وألواننا ونحوها ولكنهم أثبتوا ما لا يعقل فكانوا أعظم جهلاً.

وربّما قالت الأشعرية في المتولّد كقول الجهمية، وفي المباشر كقول النجارية حكى هذا عنهم النجري.

قال: وأمّا متأخرو علمائهم كالجويني والغزالي والرازي والإسفرائيني فذهبوا إلى أن قدرة العبد هي المؤثرة لكنهم جعلوها موجبة مقارنة فلزمهم نسبة الأفعال إلى الله سبحانه لأن فاعل السّبب فاعل المسبّب وذلك فرار عمّا لزم الأولين ولم يوصلهم ذلك الفرار إلى ملجأ ولا منجى «قلنا:» ردّاً على المخالف في المسألة: «حصوله» أي فعلنا منّا بحسب دواعينا وإرادتنا» له وانتفاؤه بحسب صوارفنا عنه وكراهتنا له «معلوم» عند كل عاقل «ضرورة» أي بضرورة العقل وذلك «عكس نحو الطول والقصر» والسواد والبياض فإن ذلك لا يقف على اختيارنا ولا إرادتنا وكراهتنا[1] «و» لنا من السمع «قوله تعالى ﴿إعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[2] فنص تعالى على أن العمل من العباد بحسب مشيئتهم ولذلك توعّد جل وعلا وتهدّد عليه «ونحوها» كثير من القرآن نحو قوله: ﴿يأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً﴾[3] وهو مملوءٌ من نحو «خبير بما تعملون، وتصنعون».

«و» لنا على المخالفين أنه «يلزم» من قولهم ذلك «أن يجعلوا الله تعالى علوّاً كبيراً كافراً لفعله الكفر وكاذباً لفعله الكذب ونحو ذلك» من القبائح التي افترتها المجبرة على الله سبحانه من أفعال عبيده ويجعلوا نحو الكافر والكاذب» ومرتكب سائر القبائح «أبرياء من ذلك لُعِنُوا بما قالوا» أي لعنهم الله والملائكة والناس أجمعون بنسبة القبائح إلى الله تعالى وتنزيه أنفسهم عنها، والمجبرة في هذه المسألة يكابرون عقولهم وينكرون الضرورة كقولهم في

(١) (ث) ولا كراهتنا. (٢) فصلت (٤٠).
(٣) المؤمنون (٥١).

التحسين والتقبيح العقليين لتلازم هاتين المسألتين.

رُوِيَ أن الإمام الهادي عليه السلام لما دخل صنعاء اجتمع لمناظرته سبعة آلاف فقيه منهم، واختاروا منهم سبعمائة فقيه وكبيرهم النَّقَوِي، فلما حضروا للمناظرة قال النقوي للهادي عليه السلام:

يا سيدنا: ما تقول في المعاصي؟

فقال الهادي عليه السلام: (وَمَنِ الْعَاصِيْ؟).

فلم يجبه النقوي بشيءٍ وبقي متحيّراً فلامَه أصحابه بعد ذلك فقال:

إن قلت الله كفرت، وإن قلت العبد خرجت من مذهبي.

ثم ثبت الحكم في صنعاء بعد ذلك بمذهب أهل العدل.

«ويلزم» من إفكهم ذلك «بطلان الأوامر والنواهي» من الله تعالى «وإرسال الرسل» إلى المكلفين «لأنه لا فعل للمأمور» بزعمهم فكيف يحسن أمر من لا يستطيع الفعل ونهيه؟

وكيف يحسن إرسال الرسل وإنزال الكتب مع ذلك؟

«والكل» مما اعتقدوه ولزمهم «كفر» لا ريب فيه.

«قالوا: قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] وجعلوا ما مصدريّة أي والله خلقكم وعملكم.

«قلنا:» ليس كما زعمتم «بل معناه: والله خلقكم والحجارة التي تعملونها» وتنحتونها «أصناماً لكم» تعبدونها من دون الله فكيف تعدلون عن عبادة الله ربكم إلى عبادة الحجارة التي تعملونها أنتم بأيديكم أصناماً وتصورونها بزعمكم آلهةً هذا من أحول المحال أن تصنعوا لكم أرباباً بأيديكم وهي من الحجارة والخشب التي خلقها الله تعالى غير أصنام.

«بدليل أول الكلام وهو قوله تعالى: ﴿أتعبدون ما تنحتون﴾ أي: أتوجهون العبادة لما تصنعونه بأيديكم وهذا إنكار عليهم فلو كان النَّحتُ والعبادة فعل الله لما تَمّ الإنكار عليهم ولاستقامت لإبراهيم عليه السلام حجة

---

(١) الصّافات (٩٦).

على الكافرين، وكيف ينكر عليهم ما هو من فعل الله سبحانه، فثبت أن لفظ (ما) في الموضعين بمعنى الذي.

وقال أبو عثمان عمرو بن بحر «الجاحظ: لا فعل للعبد إلّا الإرادة» له فقط «وما عداها»[1] مباشراً كان أو متولداً «متولد بطبع المحل» أي محل الفعل فلا تأثير لِلّهِ ولا للعبد فيه فلا مباشر عنده إلّا الإرادة فقط وجميع الأفعال عنده متولدة بطبع المحل.

وقال إبراهيم بن سيار «النظام: ما خرج عن محل القدرة ففعل الله تعالى» لكن لم يفعله الله ابتداءً بل «جعله طبعاً للمحل» فهو فعله تعالى بواسطة ذلك الطبع، قال: فطبع الحجر صلُوحيّته للاندفاع وقبوله للذهاب في الجهة فذلك الذهاب هو فعل الله بواسطة ذلك الطبع الذي هو الصلوحية، وما وقع في محل القدرة وهو المباشر سواء كان بواسطة كالعلم أم لا ففعل العبد.

وقال صالح قُبّة من المعتزلة: إنّ جميع ما خرج عن محل القدرة لا تأثير للعبد فيه ولا للمحل وإنما هو فعل الله يبتديه وإنما ينسب إلى العبد لوقوعه بواسطة فعله عادة كالاحتراق في النار عقيب الإلقاءِ فيها مع كون الإحراق من الله تعالى اتفاقاً.

وقال «ثمامة» بن الأشرس من المعتزلة: «ما ذكره النظام» وهو ما خرج عن محل القدرة «حدث لا محدث له» ليس من فعل الله ولا فعل[2] العبد والعجب منه كيف أثبت صنعاً من غير صانع ولم يثبت ذلك كثير من الملحدة.

«قلنا» ردّاً على الجميع: «لو كان» الأمر «كذلك» أي كما زعم الجاحظ والنظام وصالح قُبّة وثمامة «ما جاز القصاص رأساً» إذ الفعل عند الجاحظ مطلقاً للطبع والطبع غير فاعل مختار وغير معقول، وعند النظام القتل خارج عن[3] محل القدرة لأن محل القدرة اليد فهو فعل الله بزعمه بواسطة الطبع.

---

(١) (ض) وأمّا ما عداها.

(٢) (ض) ولا من فعل العبد.

(٣) (ض) من محل القدرة.

وعند صالح قُبَّة فعل الله بلا واسطة، وعند ثمامة هو قتل من غير قاتل، وكل هذه الأقوال توجب عدم القصاص وذلك باطل معلوم بالضرورة «ولا العقاب» للقاتل ونحوه «إلاّ على» مجرد «الفعل الذي هو الإرادة» عند الجاحظ «والمبتدأ فقط» عند النظام وصالح قبة وثمامة.

«وإن سُلِّم» أي وإن التزموا ما ألزمناهم وسلمناه لهم على استحالته «لزم استواءُ عقاب من قتل زيداً وعقاب من أراد قتل عمرو» ولم يقع القتل إذ قد وقعت الإرادة التي هي فعل العبد في الموضعين وهو لا يعاقب إلاّ عليها «و» حينئذٍ يجب إمّا «الاقتصاص منهما» جميعاً أو عدمه منهما كما مرّ «وكذلك» يلزم استواءُ عقاب «من قتل بالمتولد» من الأفعال «ومن فعل فعلاً» مباشراً «غير متولِّد ولم يقتل به» أي بغير المتولد «وذلك باطل» قطعاً قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل: ولنا في الدلالة على أن هذه الأفعال المتولدة من فعلنا: طريقان:

الأولى: دعوى الضرورة بأن هذه الأفعال نحو الكتابة والرّمي والقتل وما أشبهها أفعال لنا وهذه طريقة الشيخ أبي الحسين والخوارزمي قال: وهو المختار، قال: ويتضح كونه ضرورياً بوجوه أربعة:

الأول: أنها واقعة[1] على حسب قصودنا ودواعينا ومنتفية بحسب كراهتنا وصارفنا.

وثانيها: أنها واقعة على حسب قدرنا في القلة والكثرة.

وثالثها: أنها واقعة على حسب آلاتنا ولهذا فإن الواحد منّا متى كان له يد فإنه يتأتى منه الكتابة ومتى انقطعت يده فإنه يتعذّر منه تحصيلها وهكذا القول في الرجل فإنها آلة المشي والقوس فإنها آلة الرمي.

ورابعها: أن العقلاء يستحسنون الأمر بالكتابة والرمي وينهون عنها وكل هذه الأمور توضح أن العلم بكونها أفعالاً[2] لنا ضرورة[3]... إلى آخر ما ذكره عليه السلام تركته اختصاراً.

---

(١) (أ) واقفة في الثلاثة المواضع. (٢) (ض) بكونها أفعالنا.
(٣) (أ) توضح أن العلم بكوننا محدثين لها ضروري.

قال: واعلم: أنه لا عجب من المجبرة في القول بأن هذه الأفعال المتولدة من فعل الله تعالى مع قولهم بالجبر والتزامهم له، إنما العجب من هؤلاء الجماهير من المعتزلة مع اعتزائهم إلى الفئة العدلية واعترافهم بالاختيار وكونهم خصوماً للمجبرة في كل مقام: كيف قالوا بهذه المقالة ووقعوا في عميقات هذه الجهالة وكرعوا في آجنِ هذه الضّلالة. . . إلى آخر كلامه عليه السلام.

وقال «ابن الوهان: فعل المعصية ليس من فعل العبد بل من الشيطان يدخل في العبد فيغلبه على جوارحه ويتصرف فيها» على حسب إرادته ولا فعل للعبد فيها رأساً.

«قلنا: لو كان ذلك لم يجز العقاب عليها لأنّ ذلك» أي العقاب حينئذٍ «ظلم والله سبحانه يقول: ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾[1]، ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[2]» أي لا يحمل مذنب ذنب مذنب آخر فكيف يعاقب العبد على فعل غيره، مع أن مداخلة الشيطان للإنسان وتغلّبه على جوارحه يكون مغالبة لِلّهِ سبحانه في فعله وأمره وذلك من أحول المحال.

واعلم: أن الداعي ليس شرطاً في وجود الفعل من جهة فاعله بل يصح وقوعه من جهة القادر لا الداعي وقد بسطنا الكلام في ذلك في الشرح.

(فصل)

«وأفعال الله سبحانه أفعال قدرة لا غير» أي ما أراده الله جل وعلا كَانَ ووجد وثبت من غير واسطة شيء.

فأفعاله عز وجل هي مخلوقاته لا فعل لله سبحانه غيرها من حركةٍ ولا عرضٍ يخلق بها المخلوقات ولهذا قال عليه السلام «وهي نفس المفعول عرضاً كان» ذلك المفعول «أو جسماً أو إفناءً» أي إعدام الأشياء بخلاف فعل غيره تعالى فإنّما هو حركة أو سكون فقط.

وقالت «البصرية و» أحمد بن محمد بن عبدالرحمن «البرذعي ومحمد بن

---

(١) الكهف (٤٩). (٢) فاطر (١٨).

شبيب» وهما من المعتزلة: «بل» الله تعالى يحدث الجسم» بعرض يسمونه إرادةً بها يوجد المراد «و» كذلك الإفناء فإنه بزعمهم «يفنيه بعرض» يسمونه الفناء يخلقه الله لإفناء الجسم وإعدامه ثم اختلفوا:

فقالت «البصرية» وذلك العرض «لا محلَّ له» أي لا يحل في شيء قالوا: ليكون وجوده على حَدِّ وجود العالم لا في محل.

وقال «ابن شبيب» بل: «يحل في العالم» في الوقت الأول «عند فنائه، ويذهب» في الوقت الثاني.

وقال «أبو الهذيل» محمد بن الهذيل: «بل» الله يوجد الجسم أو يفنيه «بقوله كن» وبقوله إفن اغتراراً بظاهر قوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[1] وقاس عليه الفناء. «قلنا:» ما ذكرتموه باطل قطعاً لا دليل عليه من عقل ولا سمع ولأنه «يستلزم الحاجة» على الله تعالى «إليه» أي إلى ذلك العرض «لإحداث الأجسام» وإفنائها والله سبحانه لا تجوز عليه الحاجة، «وإن سُلِّمَ» لهم ما ذكروه من المحال «فلا يعقل عرض لا محلّ له» وما لم يعقل ولم يقم عليه دليل وجب نفيه.

فإن قيل: قد ثبت أن العالَم لا في محل فيكون هذا العرض مثله.

قلنا: قد ثبت بالدليل القطعي حدوث العالم وكل شيء سوى الله وكان الله ولا مكان فاستحال أن يخلق الله العالم في مكان، إذ لو كان العالم في مكان لاستحال حدوثه ولاحتاج المكان إلى مكان والمكان الآخر إلى مكان وتسلسل وهو محال.

وأما ما قاله أبو الهذيل: من أنه يُوجِدَ الجسمَ أو يفنيه بقوله كن أو إفن فليس على ما توهّمه بل «القول» الذي ذكره الله تعالى في الآية تمثيل «عبارة عن إنشائه تعالى للمخلوق» وإحداثه له في أسرع من طرفة عينٍ من غير أن يكون هناك قول مقول فعبّر الله سبحانه وتعالى عن ذلك بما يفهمه المخاطب من امتثال أمر الآمر المُطَاع وحصول مراده عقيب قوله: إفعل من غير تراخٍ.

---

(١) يّس (٨٢).

«و» أمّا «أفعال العباد» فإنها «أفعال جارحة» أي أفعالٌ بجارحة وجوارح الإنسان أعضاؤه التي يكتسب بها، «وأفعال قلب» وهي كالعلم والظن والمحبة والكراهة «وهي» أي أفعال العباد «أعراض فقط» إذ هي إمّا حركة أو سكون أو نحوهما كأفعال القلوب ويستحيل من العباد إحداث الأجسام وبعض الأعراض كالألوان والطعوم والروائح والحرارة لا ابتداءً ولا توليداً.

خلافاً لبشر بن المعتمر وبعض البغدادية فقالوا: يقدر العبد على إيجادها متولّدةً عن الاعتماد كتبييض النّاطف وهو القُبَّيطَى[1] الحادث بالضرب وتسويد الحبر الحادث[2] بالخلط والحرارة الحاصلة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى، فلما توقّف البياض والسواد على فعلنا الذي هو الضرب والخلط على طريقة واحدة كانا متولدين عنها كما في سائر المتولدات.

وأجيب: بأن اللّون كان كَامِناً في الجسم ككمون الدُّهن في السمسم والنار في الحطب.

قلت: ويمكن أن يستدل على هذا بقوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً﴾[3] والله أعلم.

قال «الجمهور» من أئمتنا عليهم السلام وغيرهم «والأفعال كلها» سواءً كانت من الله تعالى أو من المخلوقين «مبتدأ ومتولِّد» فالمبتدأ من فعلنا هو ما يُفعلُ بالقدرة في محلِّها لا بواسطة.

والمتولد هو المُسَبَّبُ وهو من أفعال العباد الفعل الموجود بالقدرة بواسطة فعل سواء كان مباشراً كالعلم أو غير مباشر كتحريك الغير والمباشر هو ما فعل في محل القدرة سواءً كان متولداً كالعلم أو لا كالاعتماد. والمتولد من أفعال الله تعالى هو المسبب[4]، والمباشر من فعله تعالى هو المفعول بغير واسطة وهو المبتدأ، وقد بسطنا القول في المتولّدات في الشرح.

---

(١) وهو نوع من الحلوى تمت.
(٢) (ض) الحاصل.
(٣) يّس (٨٠).
(٤) (ب) والمتولد من فعل الله هو المسبَّبُ.

واعلم أنه تصح التوبة من المتولد بعد وجود سببه وإذا صحت وجبت لأنها من الواجبات المضيّقة.

وقال عبّاد: لا تصح إلّا بعد وقوعه.

قلنا: ما وُجِدَ سببه كالواقع إذ يخرج عن كونه مقدوراً.

وقال «أبو علي» الجبائي واسمه محمد بن عبد الوهاب:

«لا متولد في أفعال الله تعالى لاستلزامه الحاجة» على الله تعالى إلى السبب المولِّد للفعل وتجويز الحاجة عليه تعالى محال.

ويجعل حركة السفن، والأشجار ونحوها مبتدآت.

«قلنا: لا يستلزم الحاجة إلّا حيث كان الله تعالى لا يقدر عليه إلّا به» أي بالسبب المولد له «والله تعالى يقدر عليه» أي المتولد «ابتداءً» من غير سبب «فهو تعالى فاعل مختار» قادر على تحريك الشجرة والسفينة بغير رياح كما يحركهما برياح فلم يستلزم الحاجة «و» لنا ردّاً وحجة «قوله تعالى ﴿الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً﴾[1] فنسب الإثارة إلى الرياح لكونها سبباً.

وقوله تعالى: ﴿إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره﴾[2] وغير ذلك.

واعلم: أن السبب والمسبب قد يتفقان في الحسن والقبح وقد يختلفان ولا يلزم اتفاقهما في ذلك إلّا إذا اشتركا في القصد بأن يقصد بفعل السبب فعل المسبب.

(فصل)

قال العدلية كافة: «والقدرة» وتسمّى قوةً وطاقةً واستطاعةً «غير موجبة للمقدور» لأن الله خلقها للعبد[3] كالآلة للفعل فلا تأثير لها في وجود الفعل البتة فيصح أن توجد القدرة ولا يوجد الفعل كما توجد الآلة ولا يوجد الفعل لأن وجود الفعل بالفاعل «خلافاً للمجبرة» الذين أثبتوا للعبد قدرة كالنجارية

---

(١) الروم (٤٨).

(٢) الشورى (٣٣).

(٣) (ض) لأن الله جعلها للإنسان.

والأشعرية فقالوا: القدرة موجبة للمقدور فلا يصح أن توجد القدرة من دون وجود المقدور.

«لنا» عليهم «ثبوت الاختيار للفاعل المختار» إن شآء فعل وإن شآء ترك وذلك معلوم «ضرورة» أي بضرورة العقل «والإيجاب» أي إيجاب القدرة للمقدور «يُنافيه» أي ينافي الاختيار من الفاعل المختار.

أما المكره على الفعل والملجأ إليه فإنه يسمى فاعلاً له حقيقة ولكنه لا حرج عليه في الفعل لأجل الإكراه.

قالت «العدلية: وهي» أي القدرة «متقدِّمه على الفعل» لاحتياج الفعل إليها.

وقالت «الأشعرية» وكذا النجارية: «بل» هي «مقارنة للفعل» الذي هو المقدور.

«قلنا: محال إذ» مع المقارنة «ليس إيجاد أحدهما» وهو المقدور مثلاً «بالآخر» وهو القدرة مثلاً «بأولى من العكس» وهو إيجاد القدرة بالمقدور إذ لا مخصص لتقارنهما في الوجود.

وأيضاً لو كانت مقارنة لم يتعلق الفعل بالفاعل لأنه قبل وجود القدرة غير قادر لعدم القدرة وبعد وجودها لا اختيار له فيه لأنه قد وجد معها وهو رَدٌّ لما علم بضرورة العقل من تعلّق الفعل بالفاعل مع كونه أيضاً تكليف ما لا يطاق وذلك كفر.

واعلم: أن القدرة في العبد عرض خلقه الله سبحانه فيه لينتفع به الحي في معاشه وتصرفه في جميع جوارحه كحاسَّة اللّمس.

قال الإمام المهدي عليه السلام حكاية عن بعض المعتزلة: وهي غير الحركة والسكون وغير الحياة وغير الصحة والسلامة.

قالت «العدلية» جميعاً: «والله خلق للعباد قدرة يوجدون بها أفعالهم على حسب دواعيهم وإرادتهم» وذلك معلوم بضرورة العقل والمشاهدة لا ينكره العقلاءُ.

وقالت «الأشعرية: بل خلق لهم قدرةً لا يوجدون بها فعلاً» ولا يملكون الانتفاع بها حيث جعلوها موجبة للمقدور فالقدرة المُوجِدَةُ للفعل هي قدرة الله بزعمهم، وإنّما أثبتوا للعباد قدرة غير معقولة فراراً عمّا لزمهم من إنكار الضرورة.

«قلنا» إذا كان كما زعمتم: «فلا فائدة إذاً فيها» بل لا تسمّى لهم قدرة رأساً «ولنا» عليهم «ما مر» من ثبوت الاختيار للفاعل المختار ومن وقوع الفعل على حسب دواعيه وانتفائه بحسب صوارفه.

«ولنا» أيضاً «ما نذكره الآن إن شاء الله تعالى».

وقالت «الصوفية والجهمية» إن الله «لم يخلق لهم قدرة البتة» بل الله يصرفهم ويفعل بهم ما شاء.

«قلنا» ردّاً عليهم «إما أن يكون الله تعالى قادراً على أن يخلق لهم قدرة يحدثون بها أفعالهم» كما هو المعلوم قطعاً «أو غير قادر ليس الثاني» من القسمين «لأنّ الله على كل شيء قدير وإن كان الأول» وهو أن يكون الله تعالى قادراً على أن يخلق لهم قدرة «فقد فعل الله سبحانه «أي خلق لهم قدرة بها يتصرفون وبها ينتفعون وبها يُمدحون وبها يُثابون ويُكرمون ويُذمون ويُعاقبون «بشهادة ضرورة العقل» كما تكرر ذكره «وبشهادة صريح القرآن حيث يقول عز وجل ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾[1] فصرح جل وعلا بأن العامل للعمل الصالح وللسيِّئة هو العبد بما جعل الله له من القدرة على العمل وجعل الإختيار إليه في عمل أيهما شآء ليستحق الثواب ويتم التكليف الموصل إلى أسنآ الذخائر وأرفع المنازل، ولو منعه جل وعلا عن فعل المعصية لم يستحق الثواب على فعل الطاعة ولا ترك المعصية ولبطل التكليف إذ هو ملجأ حينئذٍ.

«و» كذلك «شهادة كل عاقل عليهم» بأنه قد خلق لهم قدرة. «قالوا» أي الأشعرية والصوفية والجهمية «لو فعل» أي: لو خلق الله لعباده قدرة يتصرفون بها «لكان فعل الفاعل» من العباد للمعصية والفساد «منازعة له

---

(١) فصّلت (٤٦).

تعالى في سلطانه» ومغالبة له حيث نهاهم عن فعل ذلك فعصوه ونازعوه وغالبوه بفعله فغلبوه.

«قلنا: ليس فعل العبد منازعة» لمولاه في سلطانه «أما في فعل الطاعة والمباح فواضح» إذ ليس مكروهاً لِلَّهِ تعالى.

«وأما فعل المعصية فهو كفعل عبد قال له سيده: لا أرضاك تأكل الْبُرَّ» لمصلحة رأيتها لك «ولا أحبسك عنه لكن إن فعلت» وأكلت البر مخالفة لأمري «عاقبتك» على ذلك «ففعل العبد» أي أكله للبر «ليس نزاعاً» لسيده في سلطانه «لأن النزاع» هو «المقاومة والمغالبة وهذا» العبد «لم يقاوم ولم يغالب» سيده فكذلك العبد العاصي لِلَّهِ سبحانه.

«قالوا» أي المجبرة جميعاً: «سبق في علم الله أن العاصي يفعل المعصية» فكيف يتمكن من ترك المعصية مع ذلك؟

وقالوا: قد روي أنه يكتب في جبينه مؤمن وكافر وشقي وسعيد.

«قلنا: عِلْمُ الله تعالى» بعصيان العبد وطاعته لا تأثير له في فعل الطاعة والمعصية لأنه «سابق» لهما «غير سائق» إليهما فما اختاره العبد من فعل الطاعة أو المعصية علمه الله سبحانه منه قبل حصوله بل قبل حصول العبد وحدوثه ولا تأثير لعلمه تعالى في حدوث الفعل البتة.

«فلم ينافِ» علم الله سبحانه بما سيفعله العبد «تمكُّن العاصي من الفعل والترك» فإن فَعَلَ العبد الطاعة علم الله سبحانه منه قبل أن يفعلها وكذلك المعصية، فعلمه تعالى مشروط باختيار العبد للفعل أو إكراهه عليه[1].

«وإن سُلِّمَ» ما ادعته المجبرة من أن علم الله سائق: عارضناهم بمثله فنقول: إذا زعمتم ذلك «فعلم الله تعالى» بأن العبد متمكن من فعل الطاعة وتركها على وفق اختياره «ساقه إلى التمكن إذ هو تعالى عالم أن العاصي متمكن» من فعل الطاعة وتركها فما قولكم بأنه ساقه إلى الفعل أولى من قولنا إنه ساقه إلى التمكن «وذلك إبطال للجبر» أي لقول أهل الجبر.

---

(١) (ض) زيادة أو كراهته له.

«قالوا: لـو كان يقـدر الكافـر على الإيمـان لكشف عن الجهل في حقـه تعالى لو فعـل» الكافـر الإيمان لأنـه لم يكن معلوماً لله تعـالى «والله يتعالى عن ذلك» أي عن الجهل.

قـلنا: الله سبحانه عالم بالكفر» من الكافر «وشرطـه» أي وعالم بشرطـه «وهـو اختياره» أي اختيـار العبد للكفـر وتأثـيره على الإيمـان «مع التمكن من فعله» وتركه «و» الله سبحـانه عـالم أيضاً «بـالإيمان وشرطـه وهو اختيـاره» أي اختيار العبد للإيمان «كذلك» أي مع التمكن من فعله وتركه.

فالله سبحانه عالم بـالأمرين معـاً وشرطهما وهـو اختيار العبـد وتمكنه من فعـل ما يفعله منهما وتركـه «فلم يكشف» وقوع الإيمـان من الكافـر لو قـدَّرنا وقوعه «عن الجهل في حقه تعالى» لعلمه سبحانه وتعالى بالأمرين وشرطهما كما ذكرنا، «كعدم» أي كعلمه تعالى عدم «اطلاع النبيء صلى الله عليه وعلى آلـه وسلم عـلى أهل الكهف» الـذين ذكرهم الله سبحـانـه في القـرآن حيث قـال تعالى: ﴿لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً ولملئت منهم رعباً﴾[1].

«فإنه» أي علم الله سبحانه عدم اطلاع النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم عـلى أهـل الكهف «لم يكشف عن الجهـل في حقـه تعـالى» بـالاطـلاع المفروض المقدّر لو حَصل من النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم لأنـه تعالى عالم لذلك بعد أن علم عدم اطلاع النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقد علم الأمـرين معاً وهمـا عدم الإطـلاع والاطلاع المفـروض المقدّر لـو حصـل شرطه بدليل ما ذكـره الله سبحانـه من أنه «لـو اطلع عليهم لَوَلّى منهم فـراراً ولَمُلِئ منهم رعباً كما أخبر الله تعالى» لأنه لو لم يعلمه لَمّا صحّ أن يقول ﴿لوليت منهم فراراً ولملئت منهم رعباً﴾ فهـو تعالى عـالم بالأمـرين معاً وشرطهـما، وهذا نص صريـح فيما قلنـا به وثبت أن علمـه تعـالى بكفـر الكـافـر لم يكشف عن الجهل في حقه جل وعلا لَوْ آمَنَ «لأنه لا يكشف عن الجهل في حقه تعالى إلاّ حيث كان تعالى لا يعلـم إلاّ أحـدهما» إمّـا الإيمان في حق المؤمن أو الكفـر في حق الكافر وذلك واضح.

---

(١) الكهف (١٨).

وأما معنى: (لا حول ولا قوة إلّا بالله): فهو كما قال علي عليه السلام في نهج البلاغة: (إنا لا نملك مع الله إلّا ما ملّكنا فمتى ملّكنا ما هو أملك به منّا كلّفنا، ومتى ما أخذه منّا وضع تكليفه عنّا) انتهى.

والمعنى: أنّا لا نقدر على شيءٍ من الأشياء إلّا متى جعل الله لنا قدرة. قال «أئمتنا عليهم السلام والبهشمية» أي أتباع أبي هاشم: «وهي» أي قدرة العباد «باقية» فيهم بعد إيجاد الفعل الأول من أفعالهم.

وقال أبو القاسم «البلخي و» محمد بن عبدالله «الصيمري و» أبو الحسن بن بشر «الأشعري» ليست باقية بل تعدم بعدم الفعل الأول «ويُجدِّدُها الله عند الفعل» الثاني.

فكلما أراد العبد فعلاً جدّدها الله له وهو بناءٌ منهم على أصلهم في الأعراض بأنها كلها لا تبقى. ذكره الإمام المهدي عليه السلام عنهم.

«لنا: حسن ذم من لم يمتثل» أمر من تجب طاعته «إذ لو لم تكن حاصلة» عند أمره «لم يحسن» ذمّه على عدم امتثاله لأنه غير متمكن من الفعل «كعادم الآلة» التي لا يتمكن من الفعل إلّا بها فإنه إذا عدمها لم يحسن ذمه على ترك الفعل الذي أُمِرَ به.

(فرع)

«ومقدور بين قادرين متّفقين» لا مختلفين «ممكن» حصوله «وفاقاً لأبي الحسين البصري» من المعتزلة.

«وخلافاً لبعض متأخري الزيدية» كالإمام المهدي عليه السلام وغيره من الشيعة «وجمهور المعتزلة» فقالوا: إنه محال فلا تتعلّق قدرة قادر بعين ما تعلقت به قدرة قادر آخر، بل إنما تتعلق بجنسه وسواء في ذلك عندهم القادر بقدرة والقادر لا بقدرة كالباري تعالى فلا يقدر جل وعلا عندهم على عين ما قدر عليه العبد فيكون ذلك الفعل من العبد ومن الله مقدور بين قادرين فاعلين له.

«قلنا: تحريك الجماعة نحو الخشبة حركة واحدة وكسرهم نحو العود

كسراً واحداً في حالة واحدة لا ينكره عاقل».

وذلك دليل واضح على ما ذهبنا إليه لأنّ الفعل وهو التحريك والكسر فِعْلٌ وَاحِدٌ ومقدور واحد بلا شك وقد اشترك فيه جماعة عُلِمَ ذلك ضرورة، فإن قالوا: قدرة كل واحد تعلقت بغير ما تعلقت به قدرة الآخر وإن لم يتميز مقدور كل واحد منهم فلكل منهم مقدور.

قلنا: هذا باطل بل تعلقت قدرة كل واحد منهم بعين ما تعلقت به قدرة الآخر وهو تحريك الخشبة وكسر العود لأنه المقدور الذي حصل بمجموع فعلهم والتحريك والكسر شيءٌ واحدٌ لا يتبعض ولا يتجزأ فهو مقدور واحد بين قادرين ولا يلزم من اجتماع القُدَر وضم بعضها إلى بعض تعدُّد المقدور إذ لا ملازمة بينهما وذلك واضح.

«قالوا: لو أمكن» مقدور بين قادرين متفقين «لصحّ منهما مختلفين» بأن يريده أحدهما ويكرهه الآخر لأن من لازِم كل قادرين صحة اختلاف مراديهما «فيكون موجوداً» بالنسبة إلى مَنْ أراده، «معدوماً» بالنسبة إلى مَنْ كرهه «دفعةً» أي في وقت واحد «وذلك محال» لأن فيه اجتماع النقيضين وهو محال،.

«قلنا: لا يلزم اطراده» في المتفقين والمختلفين (لتضاد العلّتين) في إيجاد الفعل وإعدامه «لأن العلّة في صحة المتفقين الاتفاق» أي اتفاقهما في طلب وجوده.

«و» العلّة في «تعذُّره بين المختلفين الاختلاف» أي اختلافهما في طلب حصوله «فيجب الامتناع مع الاختلاف» لوجود العلّة المانعة وهي التضاد، وعدم الامتناع مع الاتفاق لوجود العلة المجوزة وعدم المانع وذلك «كالفاعل الواحد» فإنه يمكنه إيجاد الفعل أو إعدامه لاتحاد العلّة، ويستحيل منه إيجاده وإعدامه في حالة واحدة لاختلاف العلتين حسبما ذكره الإمام عليه السلام بقوله: «إذ إيجاده له وإعدامه منه دفعة» واحدة «محال» وإذا امتنع ذلك من الفاعل الواحد فمن الاثنين فما فوقهما أولى «ولم يمنع ذلك» أي استحالة إعدامه وإيجاده من الفاعل الواحد «من فعله أحدهما والفرق» بين الفاعل الواحد وبين الفاعلين «تحكّم» أي مجرد دعوى للفرق بغير دليل.

قالوا: لو صح مقدور بين قادرين لصح لون لِمُتَلَوِّنَيْن وحركة لمتحركَيْن.

قلنا: لا ملازمة بينهما كما صح معلوم لِعَالِمَيْن ومسموع لِسَامِعَيْن ومرئي لِرَائِيَيْن.

«ويستحيل إيجاد النقيضين» من أيّ قادر في ذات واحدة والنقيضان ما ينقض أحدهما الآخر ولا يرتفعان كالحيض والطهر والليل والنهار والوجود والعدم.

«و» يستحيل أيضاً «إيجاد[1] الضدين» وهما ما يمنع وجود أحدهما الآخر بأن لا يجتمعا معاً في ذات واحدة، ويجوز أن يرتفعا معاً كالبياض والسواد يرتفعان بالحمرة ونحوها فيستحيل اجتماعهما «في محل واحد دفعة واحدة» أي في وقت واحد، «خلافاً لبعض المجبرة» فإنهم جوّزوا اجتماع الضدين والنقيضين في محل واحد، وقالوا: إن الله سبحانه قادر على ذلك.

«قلنا:» وذلك «لا يعقل» والعقل يحكم باستحالة ما لا يعقل.

(فائدة): قالت البهشمية: والنفي وهو أن لا يفعل القادر ما هو قبيح جهة استحقاق ثواب ومدح وأن لا يفعل ما هو واجب عليه جهة استحقاق عقاب وذم فمنشأ الاستحقاق هو النفي الصِّرف كالفعل للقبيح وللواجب فإنه منشأ استحقاقهما اتفاقاً.

وقال الشيخان (أبو علي وأبو القاسم): لا يصح أن يكون النفي جهة للاستحقاق[2] أصلاً لأنه غير حاصل بقدرة العبد ولا تأثيرها، ولأن العبد لا يخلو عن الفعل أصلاً فلا يكون أن لا يفعل نفياً محضاً بل هو فعل الضد فيتوجه الاستحقاق إليه.

وأجابت البهشمية: أما كون النفي غير تأثيره فمسلم لكنه واقف على اختياره فَجَرَى ذلك مجرى التأثير.

---

(١) (أ) اتحاد.

(٢) (ب) جهة الاستحقاق.

وأما كون العبد لا يخلو عن[1] فعل فهو بناءً على أصل فاسد وقد تقدّم إبطاله قالوا: ولنا حجة على مذهبنا: أن حسن ذم من أخل بالواجب معلوم ضرورة من غير نظر إلى صدور فعلٍ من ذلك الذي ترك الواجب، فإنه من بلغنا أنه ترك واجباً متعمّداً حَسُنَ مِنّا ذَمُّهُ، وإن لم يخطر ببالنا ما فعل في ذلك الوقت وهل فعل شيئاً أو لا، فلولا أن النفي هو جهة الاستحقاق لما حسُن منا ذلك.

ويمكن أن يقال: إنما حسُن ذمُّه لأنه قد نوى ترك الواجب فقد فعل فعلاً وهو النيَّة بدليل أنه لو لم ينو الترك كالساهي والنائم لم يستحق عقاباً. وقال الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد قدس الله روحه: لا يكون[2] الثواب ولا العقاب في التحقيق إلاّ على فعل، فالصوم كف النفس عن المفطرات وتجنب الحرام كف النفس عن فعله بدليل أنه لو لم يكن قاصداً لذلك بل كان ساهياً أو عازماً على فعل الحرام أو المفطِّر لم يصح صومه ولا استحقاقه للثواب على ترك القبيح، إذ لا قائل: بأن للساهي والعازم على فعل القبيح ثواباً البتّة، وكذلك ترك ما لا يقدر عليه من القبيح وإنما يتصور الترك فيما يقدر عليه لا من الساهي والنائم والجاهل بالشيء انتهى.

(فصل)
في الإرادة

هذه المسألة يذكرها كثير من أهل علم الكلام في كتاب التوحيد عند ذكر صفات الله تعالى الفعلية.

وبعضهم يجعلها في كتاب العدل وهي من أعظم مسائل المعتزلة خبطاً وحرصاً وخطراً.

وهي من المخلوق النِّيَّةُ والضمير.

وأما من الخالق فقال «جمهور أئمتنا عليهم» «السلام و» أبو القاسم «البلخي و» إبراهيم بن سيار «النظام» وأبو الهذيل وغيرهم: «وإرادة الله

(١) (ض) من فعل.
(٢) (أ) ولا يكون.

سبحانه لخلقه المخلوق نفس ذلك المخلوق ولأمر عباده نفس ذلك الأمر، ولنهيهم نفس ذلك النهي، ولإخبارهم» بما قَصَّ الله في كتابه «نفس ذلك المخبَر»[1] وهذا على سبيل المجاز سمّي مراده إرادته توسّعاً لأنه جل وعلا مريد لا بإرادة كما أنه عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة[2]، لأن الإرادة الحقيقية التي هي الضمير والنيّة في حق الله تعالى محال.

(وهذه النسخة المتقدمة في الأساس، والحَقَ عليه السلام نسخةً عوضاً متأخرة وهي):

«وصف الله تعالى بأنه مريد ثابت عقلاً وسمعاً» أي بحكم العقل بأنه يجوز[3] وصف الله سبحانه بأنه مريد والسمع قد ورد به، «أما عقلاً: فلأنه تعالى خالقٌ رازقٌ آمِرٌ ومثل ذلك» الخلق والرزق والأمر «لا يصدر من حكيم من غير إرادة»

وقد ثبت أن الله سبحانه حكيم «وما فعله غير المريد فليس بحكمة والله سبحانه حكيم».

«وأما السمع: فقال تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[4] وقال الله سبحانه: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[5] وغير ذلك كثير.

«وكذلك يوصف جل وعلا بأنه كاره عقلاً وسمعاً:

أما العقل: فلأن الكراهة ضد الإرادة» فمن أراد شيئاً لزم منه أن يكره ضده «والحكيم لا يكره إلا ما كان ضد الحكمة».

ومن المعلوم أنه لا بدّ للحكمة من ضِدّ وإلاّ لَمَا عُلِمَ كونها حكمة.

---

(1) (ب) الخبر.

(2) (ض) عالم لا بعلم سواه وقادر لا بقدرة سواه.

(3) (أ) يجب وفي (ش) يجوز.

(4) يس (82).

(5) البقرة (185).

«وأما السمع: فقال الله تعالى ﴿ولكن كره الله انبعاثهم..﴾[1] الآية.
«قلت: فإرادة الله[2] إدراكه بعلمه حِكْمِيَّة الفعل» أي علمه باشتمال الفعل على المصلحة «وكراهته جل وعلا: إدراكه بعلمه قبح الفعل» أي علمه باشتمال الفعل على المفسدة وضد الحكمة.

فالإرادة والكراهة على هذا راجعة إلى معنى الإدراك أي علم الله سبحانه بكون الفعل حكمة أو مفسدة وهو سبحانه لم يزل عالماً بذلك قبل وجود المعلوم.

«والمعلوم عند العقلاء أن إدراك المعلوم» أي إدراك الفعل المشتمل على حكمة أو مفسدة «غير العالم» وهو الله سبحانه وتعالى «وغير المعلوم» وهو ذلك الفعل لأن إدراك الشيء غير الشيء «ولا يلزم من ذلك[3] توطين النفس» على الفعل «لأن التوطين هو النية، ولا يشك العقلاء أن إدراك المعلوم هو غير النية» وغير الضمير فلا يلزم من ذلك أن تكون الإرادة عرضاً حالاً في غيره.

(إلى هنا انتهى النسخة المتأخرة).

ولعله عليه السلام نظر إلى ما ذكره الإمام يحيى عليه السلام ولفظ الإمام يحيى في الشامل: والمختار عندنا أن معنى الإرادة في حق الله تعالى: هو علمه باشتمال الفعل على مصلحة، فإرادته لأفعاله تعالى هو علمه باشتمالها على المصالح فيفعلها،

ومعنى إرادته لفعل غيره هو أمره به،
وأما كراهته فهو علمه باشتمال الفعل على مفسدة،
وكراهته لفعل غيره هو نهيه عنه،

قال: ويدل على ما قلناه: هو أنا توافقنا على أنه لا بد من الداعي إلى الفعل في حقه تعالى وهو علمه باشتمال الفعل على مصلحة.

---

(١) التوبة (٤٦).
(٢) (ض) فإرادة الله هي إدراكه.
(٣) أي من قولنا إن إرادة الله سبحانه إدراكه بعلمه حكميّة الفعل وأنها غير العالم وغير المعلوم أن تكون الإرادة توطين النفس إلخ تمت (ش).

ولكن زعموا: أنه لا بدّ من أمر زائد على هذا العلم بكونه تابعاً له وهو الذي يعنونه بالإرادة.

فنقول: إن كون الإرادة أمراً زائداً على الداعي ليس يُعقل إلاّ أن يكون مَيْلاً في القلب وتشوُّقاً من جهة النفس وَتَوَقَاناً من جهتها إلى مرادها وهذا المعنى مستحيل في حقه تعالى.

ولهذا قلنا: إن معنى الإرادة في حقه تعالى ليس أمراً زائداً على مجرد الداعي وهو علمه باشتمال الفعل على مصلحة، فإثباتُ أمر زائد على ما ذكرناه لا يعقل.

قال: وهذا الذي اخترناه في إرادة الله تعالى فهو مذهب الخوارزمي وأبي الحسين انتهى كلام الإمام يحيى عليه السلام.

وهو معنى كلام الأئمة المتقدمين وإن اختلف اللفظ لأنّ مضمونه: أنه لا إرادة لِلّهِ سبحانه غير علمه باشتمال الفعل على مصلحة.

فإطلاق اسم الإرادة على ذلك كإطلاقه على المراد سواءً سواءً لأنّ حقيقة الإرادة في حقه تعالى محال إلاّ أنه لا ينبغي إطلاق اسم الداعي عليه تعالى لإيهامه الخطأ والله أعلم.

وقول الإمام عليه السلام: والمعلوم عند العقلاء أن إدراك المعلوم غير العالم وغير المعلوم بناء على ما تقدم له في حدّ العلم من أنه يطلق على ثلاثة أشياء: المعلوم والعرض الذي يدرك به المعلومات والإدراك للمعلومات نفسه وهو اعتباري والله أعلم.

وقال «بعض الزيدية» كالإمام المهدي وغيره «وجمهور المعتزلة بل هي» أي إرادة الله سبحانه حقيقة إذ هي «معنىً» خلقه الله تعالى مقارناً لخلق «المُراد».

قالوا: لأنّ المتقدم على الفعل عَزْمٌ والعزمُ لا يجوز على الله تعالى قالوا: وهي على حدّ إرادة الواحد منّا وكذلك الكراهة منه تعالى.

قالوا: وهي المعنى التي[1] متى اختص بالحي أوجب كونه مريداً.

قالوا: وكونه مريداً أمر زائد على الذات على الجملة، ثم اختلفوا في هذا الأمر الزّائد هل هو صفة أو معنى؟

فقال أبو هاشم في أحد قوليه: إنه صفة غير العالمية إذ نجد الفرق بين العالمية والمريدية من النفس وكذلك كوننا مريدين غير كوننا مشتهين لأن أحدنا قد يشتهي ما لا يريد كالزنا وشرب الخمر.

وقال أبو علي: ليس للمريد بكونه مريداً حال وصفة بل المريد هو من أوجد الإرادة وهذا هو قول أبي الهذيل.

فأبو هاشم يثبت المُرِيدِيَّة صفةً، وأبو علي يثبتها معنىً لا يوجب صفةً ذكر هذا في الدامغ.

ثم قال: والإرادة معنىً في حقّنا وفي القديم تعالى خلافاً لنفاة الأعراض والنظام وقد بسطنا الكلام في ذلك في الشرح.

قالوا: وذلك المعنى المقارن لخلق المراد «غير مُرَادٍ في نفسه» لأن إرادته عبث إذ الشيء إنما يُرادُ لوقوعه على وجه مخصوص، ولا وجه للإرادة مخصوص تقع عليه، وكذلك الكراهة مثل الإرادة في جميع ما ذكر.

قالوا: وذلك المعنى «لا محلّ له» لاستحالة الحلول في حقه تعالى وليكون مختصّاً بِاللّهِ تعالى على أبلغ ما يمكن لكونه جل وعلا لا محلّ له ولو حلّت في غيره تعالى لكان المريد ذلك الغير دون الباري جل وعلا.

«قلنا» رداً على المخالف: ذلك المعنى الذي زعمتم «يستلزم الحاجة» على الله سبحانه «إليه» أي إلى ذلك المعنى.

«و» يستلزم أيضاً «نحو العبث» كالسهو والغفلة «حيث لم يكن» ذلك المعنى «مراداً في نفسه» لأن من فعل ما لا يريد فهو عابث «و» أيضاً «عرض لا محل له محال كحركة لا في متحرك» وذلك كله محال وإلاّ لزم بطلان

---

(1) في (ش) وأغلب النسخ الأخرى الذي.

اختصاص الأعراض بالأجسام.

وأما قولهم: إنه مختص به على أبلغ ما يمكن لكونه جل وعلا لا محل له فنقول: إن نسبته حينئذٍ إليه وإلى غيره على سواءٍ لأن معقول حقيقة اختصاص الإرادة بالمريد أن تكون حاله في قلبه لا غيره.

وقال «بعض المجبرة» وهم الكلابية والأشعرية: «بل» إرادته تعالى «معنى قديم» كقولهم في سائر الصفات.

«قلنا: يستلزم إلهاً مع الله وقد مر إبطاله» في غير موضع «أو» يستلزم «توطين النفس» إن قالوا بتقدُّمها لا في الأزل كما هو قول بعضهم «وذلك يستلزم التجسيم» لأن التوطين عرض يختص بالأجسام[1].

«و» يستلزم «الجهل» أيضاً على الله تعالى إذ لا يحتاج إلى التوطين على فعل المراد إلّا من كان جاهلاً بالمراد ويخاف الغفلة عنه «وقد مر إبطالها».

وقالت «النجارية» من المجبرة: «بل» الله تعالى مريد «لذاته» كقولهم أيضاً في سائر الصفات فهو لم يزل مريداً لأنه لم يزل غير سَاهٍ ولا غافلٍ.

قالوا: وأيضاً لو لم يكن مريداً في الأزل لكان قد حَصَلَ مريداً بعد أن لم يكن وذلك تغير لا يجوز على الله تعالى.

والجواب والله الموفق: أن نقول: قولكم: إنه لم يزل غير سَاهٍ ولا غافلٍ حَقٌّ ولكن لا يلزم من ذلك أنه لم يزل مريداً إنما يلزم من ذلك أن يكون لم يزل عالماً، فإن أردتم ذلك فهو حق.

وقولكم: إنه تعالى حصّل مريداً بعد أن لم يكن وذلك تغير ما مرادكم بالتغير إن أردتم أنه اتّصف بصفة لم يكن متصفاً بها فهذا لا يسمّى تغيّراً لكونه خالقاً ورازقاً، وإن أردتم أن ذاته صارت غير ما كانت فهو باطل، وإن أردتم أن ذاته تعالى مقتضية للإرادة وكالعلة فيها فهو باطل بما أبطلنا به كلام المعتزلة في الصفات. قال عليه السلام:

---

(١) (أ) الأجسام.

«قلنا» يعني في الرد على النجارية: «يلزم توطين النفس» الذي في شرح عقائد النسفي أن النجارية يقولون: هو مريد بذاته حيث قال، والإرادة صفة لِلَّهِ تعالى أزلية قائمة بذاته تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه موجب بالذات لا فاعل بالإرادة والاختيار.

ولا كما زعمت النجارية من أنه مريد بذاته لا بصفته انتهى.
وحينئذٍ يكون الفرق بين قول النجارية والأشعرية:
أن الأشعرية قالوا: مريد لذاته، والنجارية قالوا: مريد بذاته.

فإن كانت اللاَّمُ والباء للتعليل فيهما[1] كقول أبي علي وأبي هاشم في صفات الله تعالى أنها مقتضاة عن الذات أو عن الصفة الأخص وقد مرّ إبطال ذلك والله سبحانه أعلم.

وفي بعض النسخ زيادة وهي وأن تكون ذاته مختلفة لأن إرادته الصيام في رمضان خلاف إرادته تركه يوم الفطر لأن التخالف لا يكون إلّا بين شيئين فصاعداً. إلى هنا تمام الزائد وهو مبنيٌّ على نسخة متقدمة كانت في الأساس في الرواية عن النجارية وهي «النجارية: بل ذاته» والله أعلم.

وقال «هشام بن الحكم ومتابعوه من الرافضة: بل» إرادته تعالى هي «حركة لا هي الله ولا هي غيره».

قال النجري: يحتمل أن يريدوا الحركة على حقيقتها بناءً على التجسيم وأن يريدوا بها صفة المريديّه التي أثبتها المعتزلة فيكون الخطأ في العبارة فقط.

«قلنا: لا واسطة» في هذه القسمة التي زعموها «إلّا العدم» فإذا لم تكن حركة الله تعالى عن ذلك ولا حركة غيره، وقد زعموا أنها حركة فهي عدم محض.

وقال «الحضرمي» وعلي بن مَيْثَم ومن تبعهما: «بل» إرادته تعالى «حركة في غيره» تعالى.

---

(١) (ض) فالقولان بدل فيهما.

«قلنا: إذاً فالمريد غيره تعالى» وهو ذلك الغير لاختصاص الحركة به «وإن سُلِّمَ لزم الحاجة» أي حاجة الله سبحانه إلى ذلك الغير المتحرك لتوجد به المرادات[1].

«و» يلزم أيضاً «أن يكون أول مخلوق» لله عز وجل «غير مراد لعدم وجود غيره» تعالى تحل فيه تلك الحركة «حينئذٍ» أي حين خلق الله أول مخلوق قبل أن يخلق محلاً لتلك الإرادة.

وهذا الحين إنما هو مفروض مقدر إذ لا وقت قبل أن يخلق الله شيئاً «وذلك يستلزم نحو العبث» والعبث قبيح ونحوه كالسهو والغفلة «كما مر» في الرد على المعتزلة.

«قالوا» أي من خالفنا في الإرادة الدليل على كونه تعالى مريداً كإرادة الواحد منّا: أنّ قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ﴾ خبر يصلح أن ينصرف إلى كل واحد من الْمُحَمَّدِينَ «ولا ينصرف» أي «محمد رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلم إلى ابن عبدالله» النَّبِيِّ الأُمِّيِّ «إلّا بإرادة» من الله تعالى بكونه المقصود بهذا الخبر من بين المحمَّدين.

قالوا: لأن صفة هذا الخبر وهو كونه خبراً عن محمد بن عبدالله بخصوصه وهي الصفة التي يتميز بها عمّا سواه من الأخبار لا يصح أن يستحقها هذا الخبر لذاته أو لشيء من صفاته لأن ذات الخبر وصفاته مع سائر المحمّدين على السواء[2] ولا يستحقها[3] لمعنى لاستحالة قيام المعنى بالمعنى فلم يبق إلّا أن يستحقها بالفاعل وليس ذلك لكونه قادراً إذ لا تأثير لها إلّا في الإحداث وكون الخبر خبراً صفة زائدة عليه، ولا لكونه عالماً إذ لا تأثير لها إلّا في الإحكام وهذا غير الإحكام.

وإذا بطل تَأثِيرُ هاتين الصفتين فتأثير غيرهما أبعد فلم يبق إلّا أن يكون مريداً وهو المطلوب.

---

(١) في (ش) أي حاجة الله سبحانه إلى ذلك الغير والحركة لإيجاد المرادات ولا تجوز الحاجة على الله سبحانه تمت.

(٢) (ب) على سواء.

(٣) (ض) وهو لا يستحقها.

قالوا: وأيضاً قد أَمَرَ وأبَاحَ وتهدَّد بصيغة واحدة نحو «أقيموا الصلاة فالآن بَاشِرُوهُنَّ، اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» فلولا أنه مريدٌ لِمَا تناوله الأمرُ وكَارِهٌ لما تناوله التَّهديدُ، وغير مريدٍ ولا كَارِهٍ لما تناولته الإبَاحَةُ للزم أن لا يتميز بعض هذه من بعض.

«قلنا: لم ننفها» أي الإرادة «إذ هي» في حق الله تعالى «ما ذكرنا» لاستحالة الإرادة الحقيقيّة التي هي النية والضمير في حقه تعالى كما ذكرنا.

وأما قياسهم له جل وعلا على المخلوق ففاسد.

ثم نقول: الأمارة من قول أو فعل أو غيرهما ترشدنا إلى المراد من قوله تعالى: ﴿محمد رسول الله﴾ ومن الصيغة الصالحة للأمر والتهديد والإباحة ولا يحتاج إلى الضمير ونحوه مما زعموا كما أرشدتنا إلى المراد من خطاب المخلوقين لأنا لا نعلم ما في الصدور.

وأما التقسيم الذي ذكروه في الخبر وفي صفاته على زعمهم فهو مبني على أصل فاسد وهو تأثير المؤثرات غير الفاعل المختار، وعلى أن الكلام من قبيل الذوات لا من قبيل الصفات وقد مر بطلانه.

وأن الكلام صفة لمن قام به كالألوان وجميع الأعراض على ما مر ذكره والله أعلم.

— قالت «العدلية» جميعاً: «وللعباد إرادة يحدثونها» لمصالح أنفسهم ويتصرفون بها لمنافعهم ودفع مضارهم بها يستحقون المدح والذم ويجب تقدمها وهي لا توجب المراد ولا تولده كالقدرة.

وقالت «المجبرة: لا» أي ليس للعباد إرادة يحدثونها.

«قلنا: لا ينكرها عاقل» إذ هي معلوم حصولها على حد حصول أفعالهم المرادات فإنكارها إنكار للضرورات.

«وقد» أكد هذه الدلالة السمع حيث «قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[1] فنسب المشيئة وهي الإرادة إلى العبد.

---

(١) المزمل (١٩).

«وقال تعالى: ﴿ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً﴾[1] فنسب الإرادة إلى الشيطان.

«وهي» أي الإرادة من العباد «توطين النفس على الفعل» أي تشوُّق النفس وميلها إليه والعزم على فعله ولأفعال غيرهم تشوُّق النفس وميلها إليه، وأما في المكره فهي العزم على الفعل فقط.

«أو» توطين النفس «على الترك» وهذا حيث تعلقت الإرادة بالنفي، وأما إن جعلنا الترك[2] فعلاً فلا يحتاج إلى قوله: أو الترك والله أعلم.

واعلَم: أن العزم على الفعل تقع المؤاخذة عليه.

واختلف العلماء هل يكون هذا العزم مشاركاً لمعزومه أوْ لاَ:

فقال بعضهم: يكون مشاركاً للفعل على الإطلاق في كونه كفراً أو فسقاً لقوله تعالى: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾[3] وذهب بعضهم: إلى أنه غير مشارك بكل حال.

وقال بعضهم: إن الله سبحانه وتعالى يتجاوز عن هذه العُزُومَاتِ والإرادات لما روي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «تجاوز الله عن أمّتي ما حدّثت به أنفسها ما لم تقل أو تفعل» ونحوه.

وقال بعضهم: إن كان العزم مشاركاً للفعل المعزوم عليه فحكمه حكمه في الكفر والفسق، وإن كان غير مشارك للمعزوم عليه لم يكن لاَحِقاً به فإن العزم على شرب المسكر ليس فسقاً لّما لم يكن مشاركاً له.

والعزم على الاستخفاف بالله تعالى أو بأنبيائه يكون كفراً لّما كان مشاركاً له في الوجه الذي صار به كفراً.

وهذا هو الحق ويدل على ذلك ما روي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا

---

(١) النساء (٦٠).

(٢) (ض) النفي.

(٣) البقرة (٢٨٤).

رسول الله: فهذا القاتل فما بال المقتول؟ فقال: إنه أراد قتل صاحبه».

وأما ما لم يدخل تحت الوسع من أفعال القلوب فإنه غير مؤاخذ به لقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾[1] وذلك كالخواطر التي تَرِدُ على القلب من غير عزم. هكذا ذكره الإمام يحيى عليه السلام. قال: وأما إرادة القصد فقد تكون كفراً وهذا نحو أن يريد بسجوده عبادة الشيطان أو الأوثان والأصنام.

وقد ذهب[2] أكثر المعتزلة أنها لا تعلق بالنفي.

قالوا: إنما تعلق بما تؤثر فيه والنفي لا يفتقر إلى مؤثر.

قالوا: ونيّة الصوم وإرادته متعلقة بكراهة المفطرات.

قلنا: إن أحدنا يجد من نفسه إرادة أن لا يكون كذا ويعلمه ضرورة فإن قالوا: هي راجعة إلى الكراهة فإرادة أن لا يقوم هي كراهة قيامه قلنا: فيلزم من ذلك قبح إرادة أن لا يقوم لأنها على ما زعمتم كراهة وكراهة الحسن قبيحة مطلقاً، والقيام حيث هو مباح لزيد حَسَنٌ بلا شك. ثم نقول: وما الدليل على أنها لا تعلق إلا بما يصح تأثيرها فيه؟

وإن سلمنا لكم صحة تأثيرها فهلاّ كانت كالاعتقاد يصح بما يؤثر فيه المعتقد وما لا يصح تأثيره فيه.

(فصل)

«ورِضَى الله ومحبّته والولاية التي بمعنى المحبّة» لا الولاية التي بمعنى ملك التصرف، فهذه الثلاثة معناها في حق الله تعالى واحد وهو «الحكم باستحقاق الثواب قبل وقته» بعد وقوع سببه وهو الطاعة «وإيصاله إليه في وقته» أي في دار الآخرة.

وقالت المعتزلة: بل هي في حقه تعالى بمعنى الإرادة فإذا علّقت بالفاعل فقيل: رضي الله عن فلان أو وَالاَهُ أو أحبّه فمعناه أراد نفعه وكره ضره، وإذا

---

(١) البقرة (٢٨٦).

(٢) (أ) زعم.

علّقت بالفعل فمعناه أراده فقط.

قلنا: هذا بناءٌ على أصل فاسد.

«والكراهة» هي «ضد المحبّة» في الشاهد والغائب «وتحقيقها» في حق الله تعالى: «الحكم» من الله سبحانه «باستحقاق العبد العذاب قبل وقته» أي قبل حصول دار الآخرة وذلك بعد ارتكاب المعصية «وإيصاله إليه في وقته» أي في الآخرة. «والسخط» من الله سبحانه «بمعنى الكراهة» فمعناه معناها وكذلك البغض والغضب، ومثل هذا ذكره الهادي عليه السلام حيث قال: (فأما الولاية من الله للمؤمنين فإنما يتولى تعظيمهم ومدحهم ويأمر بذلك بعد استحقاقهم لذلك بأفعالهم.

والمحبة من الله للمؤمنين فإنما المراد بها منه إيصال المنافع إليهم تفضّلاً واستحقاقاً.

قال: والرّضَى والسّخط والولاية والمحبة من الله سبحانه مستحقة على الأعمال بمعنى أنه لا يسخط ولا يرضى ولا يوالي ولا يعادي إلّا عند وجود الأفعال من العبيد التي يستحقّون بها ذلك.

قال: وذكر عن سليمان بن جرير أنه قال: إن الله تعالى لم يزل ساخطاً على من علم أنه يعصيه وراضياً على من علم أنه يطيعه موالياً من لم يوجد من أوليائه معادياً لمن هو معدوم من أعدائه وأن العبد قد يكون مؤمناً والله تعالى مُعَادٍ له ساخط[1] عليه إذا كان ممن يكفر في آخر عمره، ويكون راضياً عن الكافر قبل وقوع سببه وهو الطاعة موالياً له محبّاً له إذا كان يؤمن في آخر عمره.

قال: فأما ما ذكر عن[2] سليمان بن جرير فقد دللنا على بطلان قوله ببطلان أصله الذي يتعلّق به في أن الإرادة من صفات الذات وما يبين ذلك أن الساخط إنما يحسن أن يسخط على من فعل قبيحاً لا لعلمه أن الفعل

---

(١) (ض) معادٍ له وساخط عليه.

(٢) (ب) وأمّا ما ذكره سليمان بن جرير.

المُسْخِطَ له سيقع، ألا ترى أن ذلك يقبح منه قبل وقوع القبيح كما يقبح منّا أن نعاقب بالضرب والإيلام من لم يأت ما[1] يستحق ذلك منه فإذا كان كذلك لم يجز منه تعالى أن يسخَطَ على المؤمن حيث[2] علم أنه سيكفر في آخر عمره.

وأما سليمان بن جرير فقد سلك طريقة ما سلكها أحد من الأئمة والعلماء سوى هذه الفرقة المجبرة أعلم ذلك. انتهى كلام الهادي عليه السلام.

قلت: ومراد الهادي عليه السلام أن السخط والولاية مستحقّة على الأعمال أي أعمال المكلف.

وما حكاه عن سليمان بن جرير أن الإرادة من صفات الذات يريد أن السخط والولاية مستحقّان لذات المكلف لا بالنظر إلى فعله، وهذا مذهب المجبرة والله أعلم.

(فصل)

«والله سبحانه مريد لجميع أفعاله» والمعنى: أنه تعالى خلقها وهو عالم بها على وفق الحكمة والصواب لا عن غفلة وسهو «خلافاً لمن أثبت له تعالى إرادةً مخلوقة غير مُرَادِةٍ» [3] وكذلك كراهة مخلوقة غير مُرَادَةٍ[4] توجب للشيء كونه مكروهاً، وهم من تقدّم ذكره من المعتزلة[5] «لنا» عليهم «ما مر» من بطلان ذلك.

---

(١) (ض) بما يستحق.

(٢) (أ) من حيث.

(٣) (ض) غير مراده.

(٤) عبارة السيد أحمد بن محمد لقمان رحمه الله تعالى في شرحه على الأساس غير مرادةٍ في نفسها تمت.

(٥) قالوا لأنّ الإرادة جنس الفعل وجنس الفعل لا يحتاج إلى إرادة يبين ذلك أن الإرادة لا تقع مقصودة وإنما تقع تبعاً الا ترى أن الآكل إذا أراد الأكل فإن إرادته تابعة للأكل لأنها مقصودة بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعو إلى إراداته فكذلك الحال في غير الأكل وقد بسط القاضي عبد الجبار بن أحمد والسيد مانكديم الكلام على المسألة في شرح الأصول الخمسة ص٤٣١ إلى ٤٧٣ الطبعة الثانية سنة ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م مطبعة أم القرى القاهرة.

«و» هو تعالى «مريد لفعل الطاعات وترك المقبّحات» أي: أمر بالطاعات ونهى عن المقبحات.

قال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل: اتفق أهل القبلة على أن الله تعالى مريد لجميع أفعاله ما خلا الإرادة والكراهة فإنه قد خالف فيهما من قدمنا ذكره، ثم اختلفوا بعد ذلك فيما يريده الله عز وجل من أفعال غيره وما لا يريده:

فذهب القائلون بالعدل من الزيدية والمعتزلة إلى أنه تعالى مريد لجميع الطاعات من أفعالنا ما حدث منها وما لم يحدث، وأنه تعالى كاره لجميع المعاصي ما حدث منها وما لم يحدث.

وذهب سائر فرق المجبرة من الأشعرية والنجارية إلى أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات طاعة كانت أو معصية وأنه لا كائن في عالمنا هذا إلّا وهو متعلق بقدرة الله وإرادته، وأن سائر الفواحش كلها والمعاصي صادرة عن إرادته وأن ما لم يحدث فإن الله تعالى لا يريده طاعة كانت أو معصية انتهى.

وقال أبو القاسم «البلخي» ومن تابعه:

«و» هو تعالى مريد «لفعل المباحات».

قال: «لأن فعلها شاغل» لفاعلها «عن فعل المعصية» وهذا فيما لم يكن يسيراً كالأكل والشرب، أما ما كان يسيراً كالحركة اليسيرة والكلام اليسير فإن الله تعالى لا يريده ولا يكرهه وفاقاً لأنه لا يوصف بحسن ولا قبح.

«قلنا» رداً على البلخي: «ليس» المباح «بنقيض لها» أي للمعصية حتى لا يمكنه ترك المعصية إلّا بالاشتغال بالمباح وحينئذٍ لا يكون المباح مقصوداً لِلّهِ تعالى ولا مُراداً ولا مكروهاً وإن شغل عن فعل المعصية وإنما المراد لِلّهِ تعالى ترك المعصية وهو يمكن تركها من غير اشتغال بمباح «وما ورد بصيغة الأمر منها» أي من المباحات نحو: «وإذا حللتم فاصطادوا، وكلوا واشربوا، وانتشروا في الأرض» ونحو ذلك «فإرادة الله تعالى» فيها إنما هو «لمعرفة حكمها» أي ليعرف المكلف حكمها وأنه إن شاء فعلها وإن شاء تركها «وكل الأحكام» من الوجوب والندب والحظر والكراهة والإباحة «معرفتها واجبة»

لتُعرف الطاعةُ والمعصيةُ ويُوقف على الحدود «كالخبر به» أي كما ورد بصيغة الخبرِ بالمباح فإن معرفة مراد الله تعالى منه واجبة ليعرف المكلف حكمه «والله تعالى مريد لأكل أهل الجنة» في الجنة وشرابهم وتلذُّذهم بمنكوحاتهم وملبوساتهم وسائر نعيمهم «وفاقاً لأبي هاشم» وخلافاً لأبيه أبي علي قال «لأنه» من المباح.

قلنا: ليس كذلك إذ هو من الجزاء الذي أعدَّه الله لأهل الجنة فإرادته تنعمهم[1] وتلذذهم به «أكمل للنعمة» عليهم من الله سبحانه ولقوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما كنتم تعملون﴾[2].

«وإذ لا خلاف بين العقلاء أن الموفِّر العطاء من أهل المروءة والسخاء» من المخلوقين الذين جبلوا على الحاجة «يريد أن يقبل المُعْطَى ما وفَّر إليه» ذلك المُعطِي بل يُعلم من حاله الكراهة لعدم قبول عطاياه «والله تعالى بذلك أولى» لأنه الغني عن كل شيء وقد ورد بذلك الحديث عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

قلت: ولا يبعد أن يريد الله سبحانه المباح بهذا الوجه لا لِما ذكره البلخي من أنه شاغل عن المعصية ويؤيده ما روي عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه» أو كما قال والله أعلم.

إن قيل: فما هذه الإرادة في المباح وفي نعيم أهل الجنة وقد منعتم أن تكون الإرادة في حقه تعالى غير المراد أو غير العلم باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة كما مر؟

فالجواب والله الموفق: أنها ما ذكرناه لاستحالة التشوّق وميل القلب في حقه تعالى فيكون الأمْرَ بالمباح والإخبارَ به وتَبْيِينَ حكمه وكذلك نعيم أهل الجنة مع نصب القرينة المرجحة للفعل على الترك من عقل أو نقل أو علمه

---

(١) (ض) نعيمهم.

(٢) المرسلات (٤٣).

تعالى بِحِكْمِيَّةِ ذلك الفعل واشتماله على المصلحة إرادة له تعالى تَوَسُّعاً ومجازاً والله أعلم.

قالت «العدلية» جميعاً: «ولا يريد الله» جل وعلا «المعاصيَ خلافاً للمجبرة» فقالوا: يريد كل واقع كما سبق ذكره.

«قلنا: إرادته تعالى لها صفة نقص والله يتعالى عنها».

ثم نقول[1]: لو كان كذلك للزم أن يكون الأمر بالواقع كالأمر للمرمي من شاهق بالنزول، وأن يكون الأمر بغير الواقع كالأمر بالجمع بين النقيضين والضدّين وإيجاد الأجسام وهكذا القول في النهي وهذا يبطل الأمر والنّهي والمدح والذم ويسد باب المجازاة بالثواب والعقاب وتهدم قاعدة الشريعة والعمل عليها ويؤدّي إلى إفحام الرسل وإبطال البعثة ذكر هذا الإمام يحيى عليه السلام.

وهو حق قال: وليس العجب من البُلْهِ وأهل البلادةِ من المجبرة فلو سكت الجاهل ما اختلف الناس وإنما العجب كله من أهل الفطنة والكياسة منهم حيث قالوا بهذه الأقوال الرديّة ودَانُوا بمثل هذه المذاهب المنكرة فتبّاً للجبر وسُحْقاً لأصحابه وقُبْحاً وتَرَحاً لأتباعه وأربابه كيف أضربوا عن التنزيه صفحاً وطَوَوْا عن إحراز محاسنه كشحاً.

وأما الأدلة النّقلية فهي كثيرة:

«قال الله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾[2].

«وقال تعالى: ﴿والله لا يحب الفساد﴾[3].

«وقال تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾[4]وغير ذلك كثير كقوله تعالى: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾[5].

---

(١) (ض) ثم نقول للمجبرة.

(٢) غافر (٣١).

(٣) البقرة (٢٠٥).

(٤) الزمر (٧).

(٥) الإسراء (٣٨).

وقوله تعالى: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ـ إلى قوله ـ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلاَّ الظن وإن أنتم إلاَّ تخرصون﴾[1].

«قالوا» أي المجبرة: «الله» سبحانه «مالك» لعباده والمالك «يتصرف في مملوكه» بما شاء وكيف يشاء[2] ولا يقبح ما أراده وفعله، قالوا: وقد ورد بذلك القرآن حيث قال تعالى: ﴿وكذلك جعلنا لكل نبيءٍ عدّواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً﴾ ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ ﴿فذرهم وما يفترون﴾[3].

﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[4].

«قلنا: قولكم: مالك يتصرف في مملوكه سَبٌّ لِلَّهِ تعالى حيث نسبتم إليه صفة النقص» وهي إرادته لفعل المقبّحات والفساد «لأن من أراد من مملوكه الفساد» وظلم العباد «فقد تَحلّى بصفة النقص عند العقلاء» ولهذا يسفهونه ويصوبون من ذمّه وعاقبه على ذلك فكيف بذلك في حق رب العالمين؟ تعالى الله عمّا يقول به الملحدون علوّاً كبيراً.

وقولكم أيضاً: «رَدٌّ للآيات المتقدمة» ونحوها.

«والآية الأولى معناها: لو شآء الله لأماتهم قبل فعل المعصية أو سلب قُواهُمْ أو أنزل ملائكة تحبسهم» عن فعل المعاصي فلا يقدرون على فعل شيءٍ منها «لكنّه» تعالى «خَلاَّهُمْ وشأنهم» أي مكّنهم من الفعلين[5] وَوَكَلَهُمْ إلى اختيارهم ليتمَّ التكليفُ ويَعظم الأجر «ولأن أمَامَهُمْ» أي قُدَّامَهُم «الحساب» في يوم القيامة «ومن وراءه العقاب» كما «قال» الله «تعالى»: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الله

---

(١) الأنعام (١٤٨).

(٢) (ب) وكيف شاء بحذف الياء.

(٣) الأنعام (١١٢).

(٤) يونس (٩٩).

(٥) الحسن والقبيح تمت.

غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ ﴿إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار﴾ ﴿مهطعين مقنعي رؤوسهم لا يرتد إليهم طرفهم وأفئدتهم هواء﴾[1] وكذلك معنى الآية الأخرى وما شابهها من الآيات.

(فصل)
«في بيان معاني كلمات من المتشابه»

لمّا أتمّ عليه السلام الكلام على أهل الجبر حسن أن يذكر بعض معاني كلمات من متشابه القرآن الذي ربّما توهموه شبهةً في اعتقادهم الفاسد قال الله سبحانه: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾[2].

«واعلم أن» المتشابه في القرآن كثير وكذلك في السنّة فمن ذلك «الهُدَى» فإنه في أصل اللغة بمعنى» الدّلالة والإرشاد و«الدُّعَاءِ إلى الخير» كما «قال الله تعالى:» ﴿إنّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾[3].

وقال تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾[4] أي دعوناهم إلى الخير ودَلَلْنَاهُم عليه بما ركّبنا فيهم من العقول وإرسال الرّسل والتمكين من العمل «فاستحبوا العمى» وهو الكفر وآثروه «على الهدى» وهو الإيمان، «و» قد يكون الهُدى أيضاً «بمعنى زيادة البصيرة» وهي التبصر فيما يقرّب إلى الله سبحانه وتعالى وذلك «بتنوير القلب» أي بتوفيق لفعل الطاعات واجتناب المقبّحات ومحبة لذلك وتأييد عليه «بزيادة منه تعالى في العقل» الذي هو القائد إلى كل خير كما «قال الله تعالى: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدًى﴾[5] أي زيادة في بصائرهم بتنوير قلوبهم «ومثله قوله تعالى: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾[6] «أي

---

(١) إبراهيم (٤٢).
(٢) آل عمران (٧).
(٣) الليل (١٢).
(٤) فصّلت (١٧).
(٥) محمد (١٧).
(٦) الأنفال (٢٩).

تنويراً» في قلوبكم أي زيادة في العقول «تفرقون به بين الحق والباطل» وتأييداً على فعل الطاعات واجتناب المقبّحات وروي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «ألا إنه من زهد في الدنيا وقصّر فيها أمله أعطاه الله علماً بغير تعلّم وهدىً بغير هداية ألا ومن رغب في الدنيا وأطال فيها أمله أعمى الله قلبه على قدر رغبته فيها».

«و» قد يكون الهدى «بمعنى الثواب» كما «قال تعالى»: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ ﴿يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار﴾ ﴿في جنات النعيم﴾[1].

«أي يثيبهم» ربهم بسبب إيمانهم «في حال جُرِيِّ الأنهار» من تحتهم، والمعنى: أنه أوصلهم إلى مطلوبهم وقضى لهم بالفوز فيها أعطاهم وأكرمهم ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿إن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله﴾[2].

كذا ذكره الإمام يحيى عليه السلام قال: ومتى جرى في كلام أصحابنا أن الهدى يستعمل في معنى الإثابة فهو تقريب، والتحقيق: أنه بمعنى الظفر بالبغية والفوز بالمطلوب لأن غرضنا بيان معانيها اللغوية والمستعملة في لسانهم ولم يكونوا مقرّين بالمعاد الأُخْرَوِيِّ ولا قائلين بثواب ولا عقاب وقيل: معنى الآية الأولى ﴿يهديهم ربهم بإيمانهم﴾ أي يسدِّدهم بسبب إيمانهم للاستقامة على سلوك السبيل المؤدِّي إلى النعيم وجُرِيِّ الأنهار من تحتهم لأن التمسك بسبب السّعادة كالوصول إليها.

«و» قد يكون الهدى «بمعنى الحكم والتسمية كما قال الشاعر:

مَا زَالَ يَهْدِي قَوْمَهُ وَيَضِلُّنَا جهراً وَيَنْسِبُنَا إلَى الفُجَّارِ»

أي يحكم على قومه بالهدى ويسمِّيهم به ويحكم علينا بالضلال ويسمينا

---

(1) يونس (٩).
(2) النحل (١٠٤).

به، إذا عرفت ذلك «فيجوز أن يقال: ﴿إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾[1] بمعنى لا يزيدهم بصيرة» ولا تنويراً في قلوبهم لَمَّا لم يتبصّروا أي يعملوا بموجب البصيرة والهدى من الطاعة واجتناب المعصية.

«أو» بمعنى «لا يُثيبهم» لعدم استحقاقهم الإثابة.

ومثل هذا ذكره الهادي عليه السلام حيث قال: (الهُدى هدايان: هُدىً مبتدأ، وهُدىً مكافأةً.. إلى آخره).

«أو» بمعنى «لا يحكم لهم بالهدى ولا يسمِّيهم به» لعدم إيمانهم الّذي يستوجبون به ذلك.

قالت «العدلية: ولا» يجوز أن يكون «بمعنى أنه لا يدعوهم إلى الخير» ولا يدلُّهم على الرُّشد لأنه تعالى قد دلّهم على الرُّشد ودعاهم إليه كما سبق ذكره «خلافاً للمجبرة» بناءً على قاعدتهم المنهدّة قالوا: لو دعاهم لأجابوا.

«قلنا: ذلك ردٌّ لِمَا عُلِمَ من الدين ضرورة لدعاء الله الكفار وغيرهم» إلى الإيمان وتصديق رسله صلوات الله عليهم وذلك «بإرساله إليهم الرُّسل وإنزاله إليهم الكتب» الصادقة الشاهدة بصحة الرسالة المتضمنة لدعاء الخلق إلى عبادة الله تعالى وشكره، وقد ورد به السمع «قال الله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾[2] كما مر ذكره وقال تعالى: ﴿وإن من أمة إلَّا خَلَا فيها نذير﴾[3] أي رسول دَاعٍ[4] لها إلى الإيمان ولكن أبى أكثرهم ذلك وأجابوا هوى النفوس ودواعي الشيطان.

وأما قوله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها..﴾[5] الآية فالمعنى: لو شئنا لأريناها من قدرتنا وآياتنا الباهرة عَيَاناً ما نحدث به لها معرفة وإيقاناً لا يكون لها معه أجر ولا يجب به لها ذخر ويكون منها ذلك اضطراراً

---

(١) الأنعام (١٤٤).
(٢) فصلت (١٧).
(٣) فاطر (٢٤).
(٤) (أ ب) داعي.
(٥) السجدة (١٣).

لا دَرَكَ نظرٍ ولا فكرة ولا اعتبارٍ وفي ذلك وبه ما يجب الجزاء والثواب، وفي ترك ذلك وإغفاله ما يجب العقاب وهو وإن كان كذلك فهو هدى وتبصرة، هذا لفظ القاسم بن إبراهيم عليه السلام.

«والضَّلال في لغة العرب» يكون لمعانٍ منها ما هو «بمعنى الهلاك» والضّياع «قال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ﴾ ﴿أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1] أي إذا هلكنا وضِعْنَا في الأرض وصِرْنَا تراباً كأن لم نكن.

قال في الصحاح: ضل أي ضاع وهلك والاسم الضُّل بالضمّ ومنه قولهم: هو ضُلُّ بن ضُلّ إذا كان لا يُعرفُ ولا يُعرفُ أبوه. انتهى.

ومنه قوله تعالى: ﴿وضل عنهم ما كانوا يفترون[2]﴾ ﴿ضل سعيهم في الحياة الدنيا﴾[3].

«و» قد يكون الضَّلال «بمعنى العذاب» والعقوبة «قال تعالى: ﴿إن المجرمين في ضلالٍ وسُعُرٍ﴾[4] أي في عذاب ونيران ذات سُعُرٍ وقال الزمخشري: في هلاك ونيران أو في ضلال عن الحق في الدنيا ونيران في الآخرة.

وكما قال تعالى: ﴿بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذاب والضلال البعيد﴾[5] أي في العذاب والعقوبة المبعدة.

«و» قد يكون «بمعنى الغواية عن واضح الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وأضل فرعون قومه وما هدى﴾[6] أي أغواهم» أي أمالهم «عن طريق الحق» وهو الإيمان بالله ورسوله والقبول لما جاؤوا به عن الله عز وجل.

«والإضلال» في لغة العرب «بمعنى الإهلاك والتعذيب والإغواء كما مر» في ذكر الضلال سواءً.

---

(١) السجدة (١٠).
(٢) الأنعام (٢٤).
(٣) الكهف (١٠٤).
(٤) القمر (٤٧).
(٥) سبأ (٨).
(٦) طه (٧٩).

«و» قد يكون الإضلال «بمعنى الحكم والتّسمية قال الشاعر:

مـا زال يهدي قـومـه ويضلنـا

«البيت» الذي تقدم ذكره أي يحكم علينا بالضلال ويسمينا به.

وقد يكون الضلال بمعنى النسيان كما قال تعالى: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾[1].

وبمعنى الذهاب عن الشيء والغفلة عنه نحو قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضالاً فَهَدى﴾[2] أي وجدك غافلاً عما أرادك به من النبوءة والكرامة إذا عرفت ذلك «فيجوز أن يقال: إن الله يضل الظالمين، بمعنى يحكم عليهم بالضلال ويسميهم به لمّا ضلوا عن طريق الحق» أي مالوا عنها وهكذا ذكره الهادي عليه السلام.

«وبمعنى يهلكهم أو يعذبهم» لاستحقاقهم ذلك.

قالت «العدليّة: لا بمعنى يغويهم عن طريق الحق» فلا يجوز لأنه قبيح والله تعالى لا يفعله «خلافاً للمجبرة» فإنهم جوّزوا ذلك جرياً على منهاجهم الجائر من عدم التحاشي من سبّه تعالى ونسبة القبائح إليه تعالى عنها.

«قلنا: ذلك ذَمٌّ لِلّهِ تعالى وتزكية لإبليس وجنوده» وتنزيه لهم عن الإغواء والإضلال الذي هو دأبهم وعملهم بنص القرآن حيث قال تعالى حاكياً عنه: ﴿قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلاّ عبادك منهم المخلصين﴾[3] «وذلك» الذي ذهبوا إليه من سَبِّ الله تعالى وتزكية إبليس «كفر» بلا ريب.

«والإغواء» في لغة العرب يكون لمعانٍ:

«بمعنى الصَّرفِ عن واضح الطريق» أي الإمالة عن طريق الحق.

«و» يكون «بمعنى الإتعاب» للحيوان «يقال: أغوَى الفصيلَ إذا أتعبه بحبسه عن الماءِ واللّبن».

---

(١) البقرة (٢٨٢).
(٢) الضحى (٧).
(٣) صّ (٨٢ - ٨٣).

قال في الصحاح: ٱلْغَيُّ: الضلال والخيبة أيضاً، والتغاوي التجمع على الشر من الغواية والْغَيُّ والغوى مصدر قولك غَوِيَ السّخلةُ والفصيلُ بالكسر يَغْوَى غَوىَ.

قال ابن السكيت يقال: هو أن يَرْوَى من لِبَآء أمّهِ ولا يَرْوىَ من لبن أمّهِ حتى يموت هَزالاً.

وقال غيره: هو أن يشرب اللبن حتى يتخم ويفسد جوفه.

«و» قد يكون «بمعنى الحكم والتسمية» كما ذكرنا في الهُدى والضلال «فيجوز أن يقال: إن الله أغوى الضُلال بمعنى حكم عليهم» بالإغواء «وسمّاهم به لّما غَوَوْا» أي ضلُّوا ومالُوا «عن طريق الحق و» أنه تعالى «يغويهم في الآخرة بمعنى يتعبهم» بالعذاب الدائم «جزاءً على أعمالهم» التي عصوا الله بها في الدنيا. قالت «العدلية: لا بمعنى صرفهم عن طريق الحق» إلى طريق الضلال فلا يجوز لأنه جَوْرٌ تعالى الله عنه «خلافاً للمجبرة» فقالوا: يجوز ذلك لِمَا قد عرف من مذهبهم.

«قلنا: ذلك ذَمٌّ لِلّهِ تعالى وتزكية لإبليس» لعنه الله «كما مر» آنفاً.

«والفتنة في لغة العرب» تكون لمعانٍ أيضاً:

«بمعنى المحنة والتمحيص كما قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «ستأتي من بعدي فتن متشابهة كقطع الليل المظلم فيظن المؤمنون أنهم هالكون عندها، ثم يكشفها الله بِنَا أهل البيت... الخبر».

تمامه: «برجل من ولدي خامل الذكر لا أقول خاملاً في حسبه ودينه وعلمه ولكن لصغر سِنه وغيبته عن أهله واكتتامه في عصره». فالمراد بالفتن هنا: المحن والشدائد.

«و» قد تكون الفتنة «بمعنى الاختبار» والتمييز كما «قال تعالى: ﴿ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا..﴾[1] الآية «أي اختبرناهم» أي ميّزنا بعضهم من بعض بما يظهر من أعمالهم عند الشدائد «بالتكاليف»

---

(١) العنكبوت (٣).

الصعبة «والشدائد من الخوف» والجوع ونقص الأموال والأنفس والثمرات فليَعْلَمَنَّ الله الذين صدقوا في إيمانهم فصبروا في طاعة ربهم، ولَيَعْلَمَنَّ الكاذبين الذين لم يصدقوا في إيمانهم ولم يثبتوا عليه في السّراء والضّراء وكانوا كما قال سبحانه: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة﴾[1].

«و» قد تكون الفتنة «بمعنى الإضلال عن طريق الحق» كما «قال تعالى: ﴿فإنكم وما تعبدون﴾ ﴿ما أنتم عليه بفاتنين إلاّ من هو صال الجحيم﴾[2] أي ما أنتم بمضلين عن طريق الحق إلاّ من هو من أهل الضلال الذين لا تنفع فيهم الهداية.

وأما من قَبِلَ هدى الله ورفض ما سواه فلا تقدرون على إضلاله.

«و» قد تكون الفتنة أيضاً «بمعنى العذاب كما قال تعالى: ﴿يوم هم على النار يفتنون﴾[3] أي يعذبون.

قال في الصحاح: تقول: فتنت الذهب إذا أدخلته النار لتعرف ما جودته ودينار مفتون.

وقال الخليل: الْفَتْنُ الإحراقُ، وَوَرِقٌ فَتِينٌ أي فضة محرّقة.

إذا عرفت ذلك «فيجوز أن يقال: فتن الله المكلفين بمعنى اختبرهم بالتكاليف» أي فعل بهم فعل المُختَبِر بالتكاليف التي حمّلهم إياها «والشدائد» التي تلحقهم في الدنيا من نقص الأنفس والأموال ويجوز أن يقال: إن الله تعالى «يفتن المسخوط عليهم بمعنى يعذبهم» بذنوبهم التي ارتكبوها.

قالت «العدلية» لا بمعنى يضلهم عن طريق الحق» أي يغويهم ويميلهم عن طريق الحق فلا يجوز لأنها صفة ذم «خلافاً للمجبرة قلنا: ذلك صفة نقص وذم لله تعالى» بل هو ذم في حق المخلوق المحتاج فكيف في حق الخالق

---

(١) الحج (١١).
(٢) الصافات (١٦١، ١٦٢، ١٦٣).
(٣) الذاريات (١٣).

الغني عن كل شيء.

«و» مع ذلك هو «تزكية لإبليس لعنه الله» وجنوده «كما مر» لهم وقد عرف بحمد الله فساد عقائدهم وبطلان أقوالهم وتهافتهم في الضلال واجترائهم على الله ذي الكبرياء والجلال.

واعلم: أن هذه الكلمات ونحوها من المتشابه يجب ردها إلى المحكم كما قال تعالى: ﴿هن أم الكتاب﴾ ولا يجوز أن يطلق على الله سبحانه وتعالى منها شيء إلاّ مع قرينة صارفة عن إرادة الخطإ ونسبة النقص إليه سبحانه وتعالى.

وكذلك غيرها من سائر الكلمات المشتركة بين معانٍ لا يجوز إطلاق بعضها على الله تعالى.

(تنبيه): لمّا سبق ذكر: الاختبار والابتلاء في أثناء ما تقدم وكان معناهما في اللغة أن يتصفح الجاهل أحوال المختَبَر والمُبْتَلى ويعرف ما يؤول إليه أمرهما، وكان هذا المعنى لا يجوز على الله سبحانه وتعالى لأنه عالم الغيب والشهادة أراد عليه السلام أن يبين معنى الاختبار والابتلاء في حق الله سبحانه وتعالى فقال:

«تنبيه»: «أعلم: أن من الناس من يعبد الله على حرفٍ» أي على طرف من الدين غير متمكّن فيه، وهذا تمثيل لمن قعد في طرف جبلٍ أوْ هُوَّةٍ غير متمكن في قعوده بحيث أن أقل محرك له يزعجه فيوقعه في الهلاك «فإن أصابه خير اطمأن به» وثبت على دينه «وإن أصابته فتنة» أي فقر أو سقم أو نقص مال أو ولد «انقلب على وجهه» أي ارتدّ عن الإسلام وتشاءمَ به فذلك الذي «خسر الدنيا والآخرة، ومن الناس» من هو «مثل ما قال الله سبحانه ﴿وكأيّنْ مِنْ نَبِيءٍ﴾ أي كثير من الأنبياء «قاتل معه ربّيونَ كَثِيرٌ» الربيون والربانيون هم العلماء لأنهم يقضون بعلم الرَّبِّ ﴿فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله..﴾ الآية ﴿وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين﴾[1] أي ما ضعفوا عن الاستمساك بدينهم مع ما حصل في أصحابهم من القتل والاستضعاف بل

(١) آل عمران (١٤٦).

قاموا في القتال والجهاد مع أنبيائهم أبلغ قيام بعزيمة صادقة ونيّة صحيحة لأنهم على بصيرة من دينهم وطمأنينة في أمرهم فهم بحبل الله مستمسكون وبدينه معتصمون، إذا عرفت ذلك فالاختبار والابتلاء من الله سبحانه مجاز عبّر به عن الامتحان والتّمييز «فشبه الله الامتحان لتمييز صادق الإيمان» أي الرّاسخ إيمانه «من المُتلبِّس[1] به» وهو «على حَرْفٍ» أي طرف لم يكن إيمانه براسخ «بالاختبار» أي شبّه الله ذلك الامتحان باختبار الجاهل من المخلوقين لمن يريد الوقوف على حقيقة أمره «فعبر الله عنه» أي عن الامتحان «بما هو بمعناه» أي بمعنى الامتحان وهو الاختبار: «من نحو قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوَا أَخْبَارَكُمْ﴾[2]أي نختبركم بالشدائد فيتميّز بذلك من هو ثابت الإيمان وراسخ القدَم فيه عمّن هو مُتلبِّس به وهو على شفاء جُرُفٍ هَارٍ بما يُظهر من الأعمال عند ذلك والله سبحانه عالم بذلك قبل ظهوره لِمَا في ذلك من الحكمة وهو الفرق بين ثابت الإيمان راسخ القدَم فيه وبين المتلبِّس به، ولا يظهر الفرق إلاّ بالامتحان لأن الله عز وجل لا يجازي إلاّ على الأعمال «لاّ أنه تعالى اختبرهم مثل اختبار الجاهل» من الخلق لما يؤول إليه أمرهم لأنّ الجهل في حقه تعالى مستحيل.

وكذلك ما كان من نحو هذا كقوله في قصة أهل الكهف ﴿ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً...﴾[3] الآية أي ليظهر متعلّق العلم «والطّبعُ والختمُ» اللذان ذكرهما الله تعالى في القرآن قد يكونان «بمعنى التّغطية» يقال: طبع الإناء أي غطّاهُ وكذلك ختمه.

«وبمعنى العَلاَمَة» يقال: طبع على الشيءِ إذا جعل عليه علامةً وكذلك ختم عليه وختمه.

قالت «العدليّة: ولا يجوز أن يقال: إن الله ختم على قلوب الكفار وطبع بمعنى غطّى» عليها ومنعها من وصول الإيمان إليها لأن ذلك قبيح يُنافي

---

(١) (ض) عمّن هو متلبس به.

(٢) محمد (٣١).

(٣) الكهف (١٢).

التكليف «خلافاً للمجبرة» فإنهم جوّزوا ذلك.

«قلنا: أَمَرَهُمْ وَنَهَاهُمْ» أي أمر الكفار ونهاهم «عكس من لم يعقل نحو المجانين» فلم يأمرهم ولم ينههم فلو غطى على قلوبهم كما زعموا لم يأمرهم ولم ينههم «إذ خطاب من لا يَعقِل صفة نقص والله يتعالى عنها».

وقال «بعض العدلية» كالإمام المهدي عليه السلام وغيره:

«ويجوز» أن يكون الطبع والختم من الله سبحانه «بمعنى جعل علامة» في قلب الكافر أو الفاسق إما نقطة سوداء إو غيرها ليتميّز بها الكافر والمؤمن للملائكة عليهم السلام، وأنها تكثر بكثرة ارتكاب المعصية حتى يَسْوَدَّ القلبُ جميعاً.

قالوا: وهو الرَّيْنُ الذي ذكره الله تعالى في الكتاب العزيز.

قالوا: ومع اسْوِدَادِ القلب لا يقبل الإيمان ولا بدّ أن يكون في ذلك نوع لطف للملائكة عليهم السلام أو غيرهم.

قالوا: وتكون علامة المؤمن نكتة بيضاء لقوله تعالى: «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان».

وقال عَلِيٌّ صلوات الله عليه في نهج البلاغة: الإيمانُ يَبْدُو لُمظةً كلّما ازداد الإيمان ازدادات اللُّمظة).

واللُّمظةُ النكتة أو نحوها من البياض.

قال عليه السلام: «وفيه» أي فيما ذهب إليه بعض العدلية «نظر لأنها[1]» أي العلامة «إن كانت للحفظة عليهم السلام فأعمال الكفار» والفسّاق «أوضح منها، مع أنهم» أي الملائكة عليهم السلام «لا يرون ما وراء اللِّباس من العورة كما ورد» عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أنهم يصرفون أبصارهم عند قضاء الحاجة» أي عند البول[2] والغائط.

---

(١) (أ) فإنها.

(٢) (ب) عند البول أو الغائط.

وإذا كان كذلك «فبالأحْـرَى أنهم لا يرون القلب» فكيف يـرون النقطة السوداء أو البيضاء.

«وإن كـانت» العلامـة «لغير ذلـك فالمعلوم أن الله غنيٌّ عنهـا لأنـه عـالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه شيء».

وما روي عن علي عليه السلام على طريق التمثيـل والمجاز والله أعلم. إذا عرفت ذلك «فالتّحقيق أنه» أي الطبع والختم في حق الله سبحانه وتعـالى: «مجـاز عبارة عن سلْب الله تعـالى إيَّاهـم» أي الكفـار والفساق «تنـوير القلب» الذي خص الله به المؤمنين «الزّائد على العقل الكافي» في التكليف.

فأما العقل الكافي الذي تلزمهم به الحجة فهو لا شـك معهم بل وأكـثر منه يُعلم ذلك ضرورة في محاوراتهم ومناظراتهم وتدبير أمورهم «لأن من أطـاع الله تعالى نور الله قلبه» وزاده هُدىً ونوراً.

«و» كـما «قال تعـالى ﴿والذين اهتـدوا زادهم هدىً وآتاهم تقواهم﴾[1] وكما قال الله تعالى: ﴿ومن يؤمن بالله يَهْدِ قلبه﴾[2] أي يزده هُدىً ونوراً.

«وقال تعالى: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾[3] إي تنويراً كما مر» ذكره في بيان معاني الهدى.

«ومن عصى الله لم يمدّه الله بشيء من ذلك» التنـوير الـزائد عـلى العقل الكافي «ما دام مُصِراً على عصيانه، فشبّه الله سبحانه سلبه إيَّاهم ذلك التنوير بالختم والطبع» على الحقيقة.

والجامع بين المشبّه والمشبّه به عدم الانتفاع بالقلوب، وكذلك الكلام في الختم عـلى الأسماع والأبصـار لأن من سلبه الله التنـوير المـذكور لا ينتفـع بمـا سمع وأبصر من البيِّنات والهدى فكأنّه لا يسمع ولا يبصر، ومثـل هذا ذكـره الهادي عليه السلام.

---

(١) محمد (١٧).
(٢) التغابن (١١).
(٣) الأنفال (٢٩).

«وأما» ذكر الغشاوة في قوله تعالى: ﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾[1] أي غطاء «و» الوقر في «قوله تعالى حاكياً» عن الكفار: ﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه﴾ ﴿وفي آذاننا وقرٌ﴾ الحجاب في قوله تعالى: ﴿ومن بيننا وبينك حجاب﴾[2] «فتشبيه لحالهم» أي فهو مجاز، ووجه التشبيه لحال الكفار «حيث لم يعملوا بمقتضى ما سمعوا» من الأوامر والنواهي «وأبصروا» من الآيات الباهرة الدّالة على معرفة الله جل وعلا وعلى صدق رسله «ولا» عملوا «بنصيحة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم» لهم وإنذاره إيّاهم «بمن في أُذنيه وقر» أي شبّه حالهم بمن في أذنيه وقر أي صمم فلا يسمع من دعاه ﴿على بصره غشاوة﴾[3] أي غطاء «فلا يبصر شيئاً وبمن بينه وبين الناصح حجاب لا تبلغ إليه نصيحته مع ذلك الحجاب» ووجه التشبيه عدم الانتفاع كما مر ولا وَقْرَ ولاَ غِشَاوَةَ ولا أكِنَّةَ على الحقيقة وهو من المجاز على سبيل الاستعارة والتّمثيل وقد بسطته في الشرح.

«والتّزيين» في اللغة «التّحسين» يقال: زيَّن عمله أي حسّنه قالت «العدلية: والله لا يُزين المعاصي» لعباده ولا يحسنها لهم لأن تزيين القبيح وتحسينه قبيح «خلافاً للمجبرة» فقالوا: زين الله تعالى عن ذلك: المعاصي وحسّنها للعاصين.

«قلنا: تزيين القبيح صفة نقص والله يتعالى عنها» أي عن صفة النقص.

«قالوا: قال الله تعالى: ﴿كذلك زيّنا لكل أُمّةٍ عملهم﴾[4] فنسب التزيين إليه تعالى؟

«قلنا: ردّاً عليهم: «المراد من الآية: تزيين عملهم اللأئق بهم وهو المفروض والمندوب زيّنه الله تعالى بالوعد لهم بالثواب والسّلامة من العقاب، فلم يقبلوا إلاّ ما زيّنه لهم الشيطان من المعاصي كما قال تعالى: ﴿وإذ زين

(١) البقرة (٧).
(٢) فصلت (٥).
(٣) الجاثية (٢٣).
(٤) الأنعام (١٠٨).

لهم الشيطان أعمالهم﴾[1] أي «التي عملوها» في مُعادات رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ووسوسته لهم وأنهم لا يغلبون وغير ذلك «من المعاصي» التي نهاهم الله تعالى عنها.

ومثل هذا التفسير ذكر الناصر للحق الحسن بن علي عليه السلام في كتاب البساط.

وقال في الكشاف: إسناد التزيين إلى الله تعالى مجاز وله طريقان:

أحدهما: أن يكون من المجاز الذي يسمى الاستعارة.

والثاني: أن يكون من المجاز الحكمي.

فالأول: أنه لما متعهم بطول العمر وسَعَةِ الأرزاق وجعلوا إنعام الله عليهم لذلك وإحسانه إليهم ذريعة إلى اتّباع شهواتهم وبطرهم وإيثارهم الرَّوْح والتّرفه ونفارهم عمّا يلزمهم فيه من التكاليف الصعبة فكأنه زين لهم بذلك أعمالهم، وإليه أشارت الملائكة عليهم الصلاة والسلام في قولهم: ﴿ولكن متعتهم وآباءهم حتى نسوا الذكر﴾[2] الآية.

قلت: ومثل هذا ذكره الهادي عليه السلام.

والطريق الثاني: أن إمهاله الشيطان وتخليته حتى يزين لهم ملابسة ظاهرة للتزيين فأسند إليه لأن المجاز الحكمي يُصَحِّحُهُ بعض الملابسات.

«والقضاء» في اللغة يكون لمعانٍ:

«بمعنى الخلق» والتّقدير «كما قال تعالى: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾[3] أي خلقهنّ وقدّرهن، ومنه قول أبي ذؤيب:

وَعَلَيْهِمَا مَسْرُودَتَانِ قَضَاهُمَا ... دَاوُدُ أَوْ صُنْعُ السَّوابِغِ تُبَّعُ

يقال: قضاه أي صنعه وقدّره.

«و» قد يكون القضاء «بمعنى الإلزام» والحكم كما «قال تعالى: ﴿وقضى

(١) الأنفال (٤٨).
(٢) الفرقان (١٨).
(٣) فصلت (١٢).

ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه﴾[1] أي ألزم وحكَم.

وتقول: قضى القاضي بكذا أي حكم وألزم.

«و» قد يكون «بمعنى الإعـلام» والإنهاءِ «كما قـال تعالى: **﴿وقضينـا إلى بني إسرآئيـل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوّاً كبيراً﴾**[2] أي أعلمناهم وأنهينا إليهم ذلك.

ومنه: **﴿وقضينا إليه ذلك الأمر..﴾** الآية[3].

وقد يكون بمعنى الفراغ تقول: قضيت حـاجتي وضربه فقضى عليـه أي قتله كأنه فرغ منه، وسُمٌّ قاضٍ -أي قاتل، وقضى نحبه أي مات.

وقد يكون بمعنى الأداء تقول: قضيتُ ديني.

إذا عرفت ذلك «فيجوز أن يقال: الـطاعات بقضـاء الله بمعنى إلزامـه» وحكمـه بوجـوبها عـلى عباده «لا بمعنى خَلْقَهـا» فـلا يجـوز لأنها فعـل العبيـد وخلقهم لا فعله كما تقرر» خلافاً للمجبرة» كما عرفت من مذهبهم.

«قلنـا: صحة الأمـر بها والنهي عن تـركها ينـافي خلقه لهـا» علم ذلـك «ضرورة» فلو خلقها لم يأمر بها ويَعِدْهُمْ على فعلهـا الثواب العـظيم ولم ينههم عن تركها ويتوعدهم على ذلك بالعذاب[4] الأليم «وأيضـاً هي» أي الطاعـات «تذلُّل من العبد لمالكه» وهو الله رب العـالمين «فيلزم» حيث جعلوهـا خلقاً لله تعالى «أن يجعلوا الله مُتَذَلِّلاً» لفعله التّذلُّل «وذلك كفر» لا ريب فيه.

قـالت «العـدلية: ولا يجـوز» أي يقـال: «المعـاصي» بقضـاء الله بمعنى «خلقها» في العباد «بقدرته وألـزم بها» لأن الله جـل وعلا لا يفعـل القبيح ولا يأمر بالفحشاء «خلافاً للمجبرة» كما[5] قد عرفت من مذهبهم.

«لنا» عليهم «ما مر».

---

(1) الإسراء (٢٣).

(2) الإسراء (٤).

(3) الحجر (٦٦).

(4) (ض) ويعدهم على ذلك العذاب الأليم.

(5) (أ) لما قد عرفت و(ب) كما عرفت.

«والقدر» في اللغة له معانٍ:

«بمعنى القدرة والإحكام كما قال تعالى: ﴿إنَّا كل شيء خلقناه بقدر﴾[1] أي كل شيء مخلوق لنا فهو بتقدير وإحكام وترتيب عجيب على حسب مقتضى الحكمة، (وقُرِئَ بقدر بفتح الدالة وسكونها).

قال في الصحاح: قَدَرُ الله وقَدْرُهُ بمعنىً واحدٍ.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ﴾[2] أي ماعظَّموه حق تعظيمه

والقَدْرُ والقَدَر أيضاً: ما يُقدِّره الله من القضاء، وأنشد الأخفش:

أَلَا يَا لَقَوْمٍ لِلنَّوائبِ وَالْقَدْرِ ... وَلِلأمْرِ يَأتِي المَرْءَ مِنْ حَيْثُ لا يَدْرِي

«وبمعنى العلم كما قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ﴾[3] أي بعلمٍ منه، ويجوز أن يكون المعنى: بتقدير منه.

«و» قد يكون «بمعنى القدْر» بسكون الدال كما «قال تعالى: ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[4] أي بِقَدْرِهَا أي مِقْدارِهَا.

«و» قد يكون «بمعنى الإعلام كما قال العجاج:

واعلم بِأنَّ ذَا الجَلَالِ قَدْ قَدَرْ (أي اعلم

في الصحف الأولى التي كان سطر»

أي في الكتب السماوية المتقدمة.

وبعده: (أمْرَكَ هَذَا فَاجْتَنِبْ مِنْهُ التَّتَرْ) بالنون والتاء المفتوحة المثنّاة من أعلى الفساد والضياع، ذكره في الصحاح.

«و» قد يكون «بمعنى الأجل كما قال تعالى» ﴿ألم نخلقكم من ماءٍ مهين فجعلناه في قرار مكين إلى قدر معلوم﴾[5] أي إلى أجلٍ معلومٍ.

«و» قد يكون «بمعنى الحتم كما قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ الله قَدَراً

(١) القمر (٤٩).
(٢) الزمر (٦٧).
(٣) الشورى (٢٧). (٤) الرعد (١٧).
(٥) المرسلات (٢٠ ـ ٢١ ـ ٢٢).

مَقْدُوراً﴾[1] أي حتماً محتوماً لازماً.

إذا عرفت ذلك «فيجوز أن يقال: الواجبات بقدر الله بمعنى حتمه» وإلزامه مع نصب القرينة على ذلك.

قالت «العدلية: لا بمعنى خلقها» في العباد بقدرته «خلافاً للمجبرة» فإنّهم جوزوه بل أوجبوه.

«لنا» عليهم «ما مرّ».

قالت «العدلية» ولا المعاصي» لا يجوز أن يقال إنها بقدر الله «بمعنى خلقها بقدرته أو حَتَمَهَا، خلافاً للمجبرة».

«لنا» عليهم «ما مر» وتكرر ذكره.

«وقدَّر مشدَّداً» له معانٍ:

«بمعنى خلق كما قال تعالى: ﴿وقَدَّرَ فيها أقواتها﴾[2] أي خلقها.

«وبمعنى: أحكم كما قال تعالى: ﴿وخلق كل شيءٍ فقدره تقديراً﴾[3] أي أحكمه إحكاماً.

«وبمعنى: بيَّن يقال: قدَّر القاضي نفقة الزوجة والقريب».

«أي بيَّنها» بالجنس والصفة والمقدار.

«وبمعنى: قاس» وماثل «كما يقال: قدَّرت هذا» أي الثوب «على ذاك أي قسته» به وجعلته مثله إمَّا في كل أوصافه أو بعضها «وبمعنى فرض كما يقال: قدِّر ما شئت أي أفرض وأوجب ما شئت».

إذا كان كذلك «فيجوز أن يقال: إن الله قدَّر الطاعة بمعنى فرضها» وأوجبها «وقدّر الطاعة والمعصية بمعنى بيَّنها» للعباد.

قالت «العدلية: لا بمعنى خلَقها» فلا يجوز «خلافاً للمجبرة» فإنهم أوجبوه كما مر لهم.

---

(1) الأحزاب (٣٨).

(2) فصلت (١٠).

(3) الفرقان (٢).

حكى الإمام يحيى عليه السلام في الشامل عن الغزالي: أنه ما من خير ولا شر أو نفع أو ضر أو إيمان أو كفر أو بر أو عفاف أو عهر يوجد في الملكوت إلاّ وهو كائن بقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته، وهذا هو الموجود في لسان العوام والخواص منهم لعنوا بما قالوا.

«لنا» عليهم «ما مر» وتكرر من الأدلة العقلية والسمعية وأما ما روي عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه».

فالمراد: الإيمان واليقين بأنَّ كل ما خلقه الله سبحانه من ملاذ العباد ومنافعهم ونحوها وهذه من خير قضائه تعالى.

ومن مكروهاتهم وآلامهم وانتقاصهم في الأنفس والأولاد والأموال ونحوها وهذه من شر قضائه، أطلق عليها اسم الشر مجازاً لما كان العباد المجبولون على الشهوة والنفرة والحاجة يكرهونها كائن بقضاء الله تعالى وقدره أي بخلقه وتقديره على وفق الحكمة والمصلحة وإن جهلها من جهل فيجب الاعتراف بها وأنها مقضيَّة لحكمةٍ ومصلحةٍ، ولا يجوز أن يُنكر خلقها ويُنسب إلى غير الله سبحانه كما فعلت المطرفية في الإحالة والاستحالة، وأنكروا خلق الله سبحانه في كثير من الفروع كموت الأطفال وآلامهم.

واعلم: أنه لا بدّ في إطلاق أي هذه الكلمات المتشابهات على الله سبحانه وتعالى بالمعنى الذي يجوز في حقه جل وعلا من قرينة ظاهرة تصرف عن الخطإ، وإلاّ فلا يجوز إطلاقه منّا من غير قرينة، ولا يكفي النيَّة والقصد وليس كذلك ما جاء في الكتاب العزيز أو السنة الصحيحة من ذلك، فإنه يكفي في تخصيصه بالمعنى الجائز في حقه تعالى العقل بما قد عُرف من الأدلة القطعيّة.

(فرع)

اعلم: أنه قد جاء عن الرسول الصادق صلى الله عليه وعلى آله وسلم

أن القدرية مجوس هذه الأمة، واتفق أهل المِلّة على صحة هذا الخبر واختلفوا فيمن أراده الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم بهذا الخبر: فقالت «العدلية» كافة: «والقدرية» الذين أرادهم النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم «هم المجبرة».

والمجبرة: كل من زعم أن المكلف لا اختيار له في فعله وأنه مجبور عليه مخلوق فيه.

وقالت المجبرة: بل المراد بهذا الخبر من أثبت للمكلفين أفعالاً ولم يجعل أفعالهم خلقاً لِلّهِ تعالى وهم العدلية.

وروى الحاكم في السفينة عن يونس أنه قال: كان اسم القدرية اسماً لنا فنبزنا به المعتزلة وأعاننا السلطان على ذلك فسمّونا باسم شرّ من ذلك وهو المجبرة انتهى.

وإنما كان القدرية الذين لعنهم الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وذمّهم هم هؤلاء المجبرة دون العدلية: «لأنهم يقولون: المعاصي بقدر الله» أي حصلت بخلقه وتكوينه.

«ونحن ننفي ذلك» عن الله سبحانه وتعالى وننزهه عنها وعن فعل كل قبيح تعالى الله ربّنا وتقدّس عمّا يقول الكافرون علوّاً كبيراً.

وكذلك كل طاعة له جل وعلا فإنما فعلها العبد باختيار نفسه بما ملّكه الله سبحانه من القوّة والقدرة على أن يفعل وأن لا يفعل كما قال جل ثناؤه: **﴿ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين﴾**[1] **﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حَيَّ عن بينة وإن الله لسميع عليم﴾**[2].

«والنِّسبة في لغة العرب من الإثبات لا من النّفي».

فيقولون: هَاشِمِيٌّ لمن أثبت نسبه إلى هاشم، وأمَوِيٌّ لمن أثبت نسبه إلى أميّة ونحو ذلك.

---

(١) البلد (٨ - ١٠).

(٢) الأنفال (٤٢).

لا لمن لم ينسب إليهما، كذلك القدري هو من أثبت أفعال العباد خلقاً لِلَّهِ وزعم أنها بقدر الله أي بخلقه «كَثَنَوِيّ» فإنه اسم «لمن أثبت إلهاً ثانياً مع الله تعالى عن ذلك، لا لمن ينفيه» أي الثاني.

فإن قيل: هو منسوب إلى الْقُدْرَةِ لأنّ العدلية أثبتوها للعبد فهو اسم لهم باعتبار ذلك؟

قلنا: فالنسبة إليه حينئذٍ (قُدْرِيٌّ) بضم القاف وسكون الدال.

فإن قيل: إن العدلية أثبتوا الْقَدَر للعبد حيث قالوا: إن المعاصي بِقَدَرِ العبد فصحّت النسبة إليهم من الإثبات؟

قلنا: هذا ليس من عباراتهم فهم لا يقولون: إن المعاصي ولا الطاعات بقدر العبد فلم يضيفوا القدر إلى العبد البتّة ولم يلهجوا بذكر القدر أصلاً، وإنما يقولون: المعصية والطاعة فعل للعبد فعله باختياره ومع ذلك لا يمتنع أن يسمّى خلقاً لأنه أحدثه وأوجده، وكل موجود محدث مخلوق بخلاف المجبرة فإنهم يلهجون بذكره ويفزعون عند معاصيهم إليه ويُضيفونه إلى الله تعالى فيقولون: قضاء الله وقَدَرُهُ أوجب العصيان.

وقد أوضحه عليه السلام بقوله: «ولأنهم يلهجون به» أي بالقدر ومن لهج بالشيء نُسِبَ إليه كما يقال: أُمُورِيٌّ لمن يثبت الصفات أُموراً زائدةً على الذات، وطَبْعِيٌّ لمن يثبت للطبع تأثيراً. وأيضاً فقد صحّ أنهم القدرية لما ذكرناه «و» الدليل سمعي وذلك «لما روي عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم في المجوس» أي في صفتهم لعنهم الله تعالى «أن رجلاً من فارس جاء إلى النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقال: رأيتهم ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم فإذا قيل لهم: لم تفعلون ذلك؟ قالوا: قضاء الله وقدره، فقال النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «أما إنّه سيكون من أُمّتي قوم يقولون مثل ذلك».

فصرح صلى الله عليه وعلى آله وسلم بأن الذين أشبهوا المجوس من أُمّته هم الذين يفعلون المعصية ويقولون هي بقضاء الله وقدره.

«وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «القدرية مجوس هـذه الأمّة» «ولا يشبههم من الأمّة أحد غيرهم».

وعنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «وهم خصماءُ الرحمن وشهود الزور وجنود إبليس».

وروي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «ينادي منادٍ يوم القيامة: أين القدريّة خصماء الله وشهودُ الزور وجنود إبليس؟ فتقوم طائفة من أمتي يخرج من أفواههم دخان أسود».

وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «صنفان من أمتي لا تنالهما شفاعتي: وهم القدرية والمرجئة.

قيل له: ومن القدرية؟ قال: قوم يعملون المعاصي ويقولون: إن الله قدّرها عليهم.

قيل: ومن المرجئة؟ قال: الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل» وهذا صريح في أنهم هم القدرية.

وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ثم يقولون: هذا بقضاء الله وقدره، الرّاد عليهم كَالْمُشْرِع سيفه في سبيل الله». وقوله صلى الله عليه وآله وسلم خصماءُ الرحمن وشهود الزّور وجنود إبليس أوصاف تخص المجبرة.

أمّا كونهم خصماءَ الرحمن: فإن الله سبحانه إذا احتجّ على العصاة يوم القيامة بأنهم أُتوا من قِبَلِ أنفسهم وأنه ليس ظالماً لهم قام المجبرة فردّوا عليه الحجة وقالوا: بل أنت الذي خلقت فيهم العصيان وطلبت منهم مَا لَا قدرة لهم عليه وهو الطاعة ثم أخذت الآن تعاقبهم على فعلك وتوبِّخهم عليه[1].

---

(1) هذه المخاصمة منهم تقديريّة وبلسان حالهم وإنْ كانوا هم وإبليس لعنهم الله تعالىٰ في الآخرة أحقر من أن يحاجُّوا الله بالأباطيل وينطقوا بالهجر من الأقاويل والمعنى أن هذا يكون قولهم لو قالوا لِمَا كانوا عليه من الاعتقاد وهيهات هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون. نسأل الله النجاة من عذابه.

عُزِيَ هذا الكلام إلى الإمام يحيىٰ عليه السلام، وكذا في المعراج للإمام عزّ الدين عليه السلام تمت.

وأمّا كونهم شهود[1] الزور: فإن الله سبحانه إذا سأل الشياطين: لم أضللتم العباد؟

قالوا: أنت الذي أضللتهم وأغويتهم، ثم لا يجدون من يشهد لهم على ذلك إلّا المجبرة ومن وافقهم من المجوس.

وأما كونهم جنود إبليس: فهم الذين يتعصّبون لإبليس ويحتجُّون له على مقالته: ﴿رب بما أغويتني﴾[2] تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

(فصل)

قالت «العدلية: والله تعالى عدل حكيم» لفظاً ومعنىً «لا يثيب أحداً إلّا بعمله ولا يُعاقبه إلّا بذنبه».

حقيقة الثواب: المنافع المستحقّة على وجه الإجلال والتعظيم.

وحقيقة العقاب: هو المضار المستحقة على وجه الإهانة. هكذا ذكروه.

وقالت «المجبرة» كافة بل الله سبحانه عدل حكيم لفظاً لا معنىً لأنه «يجوز أن يعذب الأنبياء ويثيب الأشقياء».

ويجوز أن يخلق حيواناً في نار جهنم يعذبه ابتداءً من غير استحقاق، قالوا: وهذا عدل منه تعالى لأنه مالك يفعل في ملكه ما شاء، أو لأنه لا يأمره ولا ينهاه أحد فلا يقبح منه شيءٌ.

«قلنا» ردّاً على المجبرة: «من أهان وليّه» وهو من المخلوقين المحتاجين بأنْ عاقبه وأنزل الضّرَر به «وأعزّ عدوّه» بأنْ أثابه وعظّمه «فلا شك في سخافته» أي نقصه وقِلّةِ عقله، وتعظيم من يستحق الإهانة وإهانة من يستحق التعظيم صفة نقص لا شك فيها فكيف بها في حق رب العالمين الذي هو أعلم العلماء بقبح القبائح، وأغنى الأغنياء عن كل حاجة؟

«والله سبحانه يتعالى عن ذلك» وعن كل صفة نقص.

---

(١) (ب) شهداً.

(٢) الحجر (٣٩).

ثم نقول: القرآن مملوءٌ من نحـو قولـه تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾[1] ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ﴾[2] فما الظلم الذي تمدّح الله بنفيه عنه أخبرونا عنه؟

«وأيضـاً ذلك» الـذي افترتـه المجبرة عـلى الله سبحانـه «شك في آيـات الوعد والوعيد» كقوله تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار..﴾ الآية[3].

وقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها..﴾ الآية ونحوها[4].

«والله يقـول: ﴿لاريب فيه﴾[5] أي في القـرآن «فهـو ردٌّ لهـذه الآيـة» ونحوها، ومن رد آيةً من كتاب الله تعالى كفر.

«وقـال قوم: و» هم الحشـوية وفـرقـة من المجـبرة «يعـذب الله أطفـال المشركين لفعل آبائهم القبائح».

قالوا: لِمَا روي عن خديجة رضي الله عنها أنها سـألت النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقالت: أين أطفالي منك؟

«فقال: في الجنّة. فقالت: وأين أطفالي من غيرك؟
فقال: في النار وإن شِئْتِ أسمعتُكِ ضُغَاءهُمْ».

ولَمَا روي أنه قال صلى الله عليه وعلى آلـه وسلم: «الْوَائـدَةُ وَالمَوْؤُودة في النار».

وربّما يحتجون بأنهم يُدفنون في مقابـر الكفار ويُسْبَـوْنَ ويُستَخْدَمُـونَ ولا يُصَلّى عليهم وهذه عقوبة لهم.

«قلنا: ذلك ظلم ولا يظلم ربك أحداً، وقال تعـالى: ﴿ولا تزر وازرة

---

(1) الكهف (٤٩).
(2) العنكبوت (٤٠).
(3) النساء (١٣).
(4) النساء (١٤).
(5) البقرة (٢).

وزر أخرى﴾[1] وغير ذلك من الآيات.

وأما ما رووه من الخبرين فلا يصحّانِ لمصادمتهما دليل العقل والسمع وقد قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «سَيُكْذَبُ عَلَيَّ كما كُذِبَ على الأنبياء من قبلي، فما أتاكم عَنِّي فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فهو مِني وأنا قلته، وما لم يوافقه فليس مِني ولم أقله» أو كما قال ولو سلّمنا صحة الخبرين فالمراد بالأطفال البالغون إذ قد تسمّي العربُ البالغ طفلاً قال الشاعر:

عَـرَضْتُ لِعَامِـرٍ وَالْخَيْـلُ تَـرْدِي ... بِـأَطْـفَـالِ الْحُـرُوبِ مُشَـمِّـرَاتِ

وقال:

وأسْـرَعَ فِي الفَـوَاحِشِ كـلُّ طِفْـلٍ ... يَجُـرُّ الْمُـخْـزِيَـاتِ وَلاَ يُـبَـالِي

وكذلك الموؤودةُ تُحمل على البالغة.

ويعـارض مـا رووه، بمـا رواه أنس بن مـالـك عن النبيء صـلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه سُئِلَ عن أولاد المشركين؟

فقال: «هم خدم أهل الجنة».

وأما دفنهم في مقابر الكفار وسَبيُهُم واستخدامهم فهذه تكاليف للمؤمنين يثيبهم الله تعالى على إجرائها.

ومـا كان فيـه مضرّة على الأطفـال فهـو امتحـان جَـارٍ مجـرى الأمـراض والموت فلا وجه لما ذكروه.

ويحتمل أن يراد[2] بالخبر المَوْؤُودةُ أي المَوْؤودة لها وهي الأم الرّاضية بِوَأْدِ ابنتها والله أعلم.

واعلم: أن للمجبرة شبهاً عقليّة وسمعيّة قـد استـوفينـاهـا في الشرح وأوضحنا بطلانها فليُطالَع.

---

(1) الأنعام (١٦٤).

(2) (ض) أن يكون المراد.

(فصل)

«والله سبحانه متفضِّل بإيجاد الخلق مع إظهار الحكمة» أي إظهار كون الله حكيماً وكون فعله حكمة لا يفعل تعالى العبث وما لا حكمةَ فيه، والتَّفضُّلُ والإحسانُ من الله سبحانه على الخلق في إيجادهم وكونهما دَاعِيَيْنِ إلى فعل الإحسان والجُود مقرّرٌ في بداية العقول في حق من يجوز عليه الانتفاع فكيف حال من لا يجوز عليه الانتفاع، فيكون الإحسان من جهته أكمل، ووقوعه في هذه الحالة أبلغ. هكذا ذكره الإمام يحيى عليه السلام.

قالت: «العدليّة: خَلَقَ الله المُكلَّفَ لِيُعَرِّضَهُ على الخير» أي ليجعله مُتمكّناً من نيل الخير وهو الفوز بجزيل الثواب والتنعُّم بسوابغ النعم الدائمة في الدرجات الرفيعة والمنازل العظيمة وهذا من النفع الذي لا نفع أعظم منه ولا منزلة أعلى منها.

وقالت «المجبرة» بل خلقه «للجنّة أو النّار» أي ليدخل بعضهم الجنة وبعضهم النار.

وقيل: لإظهار قدرته تعالى وهو مروي عن قاضي القضاة.

وقيل: لا لغرضٍ وهو مروي عن برغوث والرازي.

«لنا: قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون﴾[1] أي: ليعبدوني ويطيعوني «وإلزامه تعالى لهم عبادته عَرْضٌ على الخير» أي على إيصال الخير إليهم «الّذي هو الفوز بالجنة والسّلامة من النار» فإذا كان كذلك وكانت أعمال التكليف اليسيرة المنقطعة سبباً إلى الفوز بالنعيم الدائم الكثير الذي لا يُحصَى له عدد ولا يَنتَهِي إلى[2] أمد تَفَضُّلاً منه جل وعلا على الفعل اليسير بالشيء العظيم والنعيم الدائم الجسيم فأيُّ تَفَضُّلٍ يُساوي هذا أو يَقْرُبُ منه أو يُدانيه؟

«إذ لا يكون ذلك لأحد من المكلفين إلاّ لمن عَبَدَهُ» أي أطاعه «لما يأتي إن شاء الله تعالى» في فصل الإثابة.

---

(١) الذاريات (٥٦).

(٢) (ض) له.

«قالوا:» أي المجبرة «قال الله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس...﴾ الآية[1]؟

«قلنا» ليس كما توهمتم بل: «اللاّم فيه للعاقبة» أي تسمّى لام العاقبة أي المئآل أي ما يؤولُ إليه كثير من الجن والإنس «كقوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوّاً وحزناً﴾[2] أي ليكون مآل أمر موسى عليه السلام عدوّاً وحزناً لهم.

إذ المعلوم أنهم لم يلتقطوه لغرض العداوة والحزن وإنما التقطوه لغرض التبنّي والنّفع لهم، وذلك كقول الشاعر:

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ ... فَكُلُّكُمْ يَصِيرُ إلَى ذَهَابِ

وقال الزمخشري: هذه اللاّم للتعليل كقولك: جئتك لِتُكْرِمَني سواءً سواءً ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوّاً وحزناً ولكن المحبّة والتّبنّي غير أن ذلك لمّا كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شُبِّهَ بالداعي الذي يفعَلُ الفاعلُ الفِعْلَ لأجله.

قال وتحريره: أن هذه اللاّم حكمها حكم الأسد حيث آستعيرت لِمَا يشبه التّعليل كما يُستعار[3] الأسد لمن يشبه الأسد.

قلت: وهذا قول جيد وفيه معنى التّمليح كما يقال للبخيل: ما أكرمك وقال القاسم عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنّم..﴾ الآية المراد هو الذَّرْءُ الثّاني فتكون اللاّمُ على أصلها.

ومثله كلام الهادي عليه السلام والله أعلم.

قالت «العدلية: وخلق الله غير المكلف» أما الجمادات من النّاميات وغيرها فإنه خلقها جل وعلا «لنفع الحيوان» من بني آدم وغيرهم «مُجَرّداً»

---

(١) الأعراف (١٧٩).

(٢) القصص (٨).

(٣) (ض) كاستعارة الأسد.

خلقها «عن اعتبار لغير العقلاء» كالبهائم وسائر ما لا يعقل من الحيوان[1] فإن الله سبحانه خلق الجماد لنفعه من غير اعتبار لأنّ الاعتبار يختص بالعقلاء.

ولهذا قال عليه السلام: «ومعه للعقلاء» أي وللنفع مع الاعتبار في حق العقلاء من بني آدم وغيرهم «وخلق الله سبحانه سائر الحيوان» وهو كل ما تحلُّه الحياة من كل شيء «غير المكلف ليتفضّل عليه» بأنواع التّفضُّلات من التلذذ بالمأكول والمشروب ونحو ذلك.

ويجوز أن يقصد بخلق غير المكلف مع ذلك نفع غيره من المكلفين، وصرح كثير من العلماء أنها إنما خُلِقَتْ لذلك وهو محمول على ما ذكرنا وذلك النفع إمّا دنيوي كركوب البهائم والحمل عليها والانتفاع بأصوافها وأوبارها وألبانها وجلودها ولحومها وغير ذلك والقرآن يدل على ذلك: قال الله تعالى: **﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفءٌ ومنافعُ ومنها تأكلون، ولكم فيها جَمَالٌ حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلدٍ لم تكونوا بالغيه إلاَّ بشق الأنفس إنّ ربكم لرؤوفٌ رحيم﴾**[2].

وإما ديني: وهو الاعتبار في خلقها.

قيل: وقد يُقصد بخلق بعض المكلفين نفع غيره تبعاً لنفع نفسه بالتفضل عليه.

«وفي كل حيوان اعتبار» أي وفي خلق كل حيوان اعتبار لمن نظر فيه بعين الاعتبار والتفكر أي دليل على الله سبحانه وربوبيّته وعدله وحكمته وتوحيده «وإباحة الله بعض الحيوان» بالذبح والأكل «لبعض» كما أباح لنا «نحو المذكّيات» من المواشي وغيرها «و» كذلك «التخلية» بين بعض الحيوان والبعض الآخر «حسنة» من الله تعالى «لمّا كانت لمصالح لها» أي للمذكّيات ونحوها ممّا خلَّى الله بينه وبين ما قتله أو جرحه من سائر السباع والطيور ونحوها وتلك المصالح «يعلمها الله تعالى» لأنه سبحانه الحكيم العليم العدل

---

(١) (ض) الحيوانات.

(٢) النحل (٥ - ٧).

«فهي» أي الإباحة والتّخلية «كالفصد» أي يصار إليه لدفع مضرّة أعظم أو جلب[1] منفعة تدفع ألم الفصد وتزيد عليه.

(فصل)
في ذكر الآلام وما في حكمها وما يتعلّق بها من الأعواض ووجه حسنها

والذي في حكمها هو الغمُّ فإنه يُستحقُّ عليه العوضُ كما يُستحقُّ على الألم.

قال عليه السلام: «والألم» الحاصل في الحيوان «من فعل فاعل قطعاً» وهو إمّا الله سبحانه أو العبد.

قالت «الطبائعية» الذين زعموا أن التأثير في الحوادث للطبع: «بل الألم» الذي ليس من العبد حاصل «من الطبع» وانحراف الأمزجة وتغيرها.

«قلنا: لا تأثير لغير الفاعل كما مرّ» في فصل المؤثرات.
والطبع ليس فاعلاً مختاراً إن سلّمنا أنه معقول.
أعلم: أن الآلام سبب ضلال كثير من الفرق، والخلاف فيها بيننا وبين فرق الكفر من الثنوية والطبائعية.

فالثنوية فرقتان: المجوس وأصحاب النور والظلمة ذكره الإمام المنصور بالله عليه السلام قال: وأصل أهل المقالة بالطبع ثلاث فرق وهم يتشعبون إلى فرق كثيرة لاختلافهم في فروع لهم لا وجه لتطويل الكلام بذكرهم هاهنا لأنّا إذا قطعنا مقالة أهل الأصول انحسم خلاف أهل الفروع قال: ولا خلاف نعلمه بين أهل الإسلام في أن الآلام والمحن الخارجة عن مقدور العباد لا فاعل لها إلاّ الله سبحانه إلاّ ما يذهب إليه طائفة من المطرفية، وقد طابقهم على ذلك ممن ينتسب إلى الإسلام: الباطنية إلاّ أن آباءنا عليهم السلام لا يذكرون خلافهم في خلاف فرق الإسلام لإلحادهم في أسماء الله.

---

(١) (ض) مصلحة.

قال: والمطرفية لا يرجعون في نفيهم الآلام عن الله سبحانه إلى أصلٍ مُعينَ فيتعين الكلام عليهم، لأنهم ربّما رجعوا بالآلام إلى إحالاتِ الأجسام وتأثيرات الطبائع وهذا يدخل الكلام عليه تحت الكلام على الطبائعية، وربّما أضافوا الآلام إلى الشيطان، وهذا يدخل في مقالة المجوس.

قال: والذي يدل على بطلان قول أهل هذه المقالات جميعاً: أن هذه الامتحانات حوادث ولا بدّ لكل مُحدثٍ من مُحدِثٍ، ويستحيل أن يكون حدوثها من جهة القادرين بقدرة لأنها لا تدخل تحت إمكانهم ولا تحصل بحسب إرادتهم ولا تنتفي بحسب كراهتهم ولأنّهم لو قدروا عليها لقدروا على أضدادها ولأنّ القدرة على الشيءِ هي القدرة على ضدِّه بدليل أن القدرة على الحركة قدرة على السكون ولهذا يصح من أحدنا أن يفعل أحدهما بَدَلاً من[1] الآخر.

وأما أنهم لا يقدرون على أضدادها: فلأنّا نعلم من العليل أنه مجتهد في برءِ نفسه فلو كان البرءُ مقدوراً له ما أخَّره ساعةً واحدةً.

وأمّا الطبائع وإحالات الأجسام وانحراف الأمزجة: فلأنها غير حيّةٍ ولا قادرةٍ والفعل لا يصح إلاّ من حيّ قادرٍ على ما أجمع عليه أهل الإسلام.

قال: وإنْ رُجِعَ بالإحالة إلى أمر محدث فالمحدث هو الأجسام والأعراض ولا يجوز حصولها من جهة الأجسام.

أما الجماد فظاهر، وأما الحيوان فلأنه قادر بقدرة والقادر بقدرة لا يُعَدِّي الْفِعْلَ إلى غيره إلاّ بأن يعتمد في جسم يوصله إليه لأن الاختراع عليه في غير جسم مستحيل[2]، ونحن نعلم أن هذه الآلام وقعت علينا من غير اعتماد من غيرنا عدَّاها في جسم إلينا يَعْلَمُ ذلك كل عاقل، وبهذا يبطل قول المجوس إن الآلام من الشيطان، وأما الأعراض فإنه يستحيل تأثيرها لأنها ليست حيّةً ولا قادرةً لِمَا مرّ في المؤثرات.

---

(١) (ض) عن.

(٢) (ض) يستحيل.

فإن قيل: إن الآلام يَقِفُ حصولها على أُمور كوقوف السُّدم على وصول بعض البلدان وما شاكل ذلك؟

قلنا: قد ثبت أن الآلام من فعله تعالى، وثبت أنه جلّ وعلا يفعل الأفعال المُبْتَدأةَ والمُسَبَّبَةَ، ولا يمتنع أن يكون في فعله تعالى للآلام بسبب وصول البلدة[1] المخصوصة، وخَلْقه للولد من النّطفة في الموضع المخصوص وإنبات الحب بسبب المطر والتراب ونحو ذلك مما يكثر تعداده من الحكمة والمصلحة مما يخفى علينا، وإن كان الفَطِنُ اللَّبِيبُ قد يدرك وجه الحكمة والله أعلم.

«و» اعلم: أن الآلام «تَحْسُنُ من الله تعالى لغير المكلف» كالأطفال والمجانين والبهائم ونحوها، إمّا «لمصلحة يعلمها الله سبحانه وتعالى له» وإن جهلنا ماهيتها، فهي أعم من العوض لأنه تعالى الحكيم الغني على الإطلاق، والحكيم الغني على الإطلاق لا يفعل إلاّ الحسن ووجه حسنها ما ذكرناه.

وإمّا لِما ذكره «أبو علي وأصحاب اللُّطف» من أنه «يَحْسُنُ» الألَمُ «من الله تعالى له» أي لغير المكلف وظاهر كلامهم الإطلاق سواءً كان مكلَّفاً أو غير مكلَّفٍ «للعوض فقط» أي لإيصال العوض إلى المُؤلَمِ من دون اعتبار ولُطْفٍ لأحدٍ من المكلفين.

وكذلك يحسُن الألم منه تعالى لدفع الضّرر عن المؤلَم فقط أي من دون اعتبارٍ وعوضٍ.

وأصحاب اللُّطف هم: بِشْر بن المعتَمِر ومتابعوه سُمُّوا[2] أصحاب اللُّطف لقولهم: إنه يمكن أن يلطف الله بكل مكلَّفٍ حتى يُؤْمِنَ ولا يكفر، ولكن لا يجب اللُّطفُ على الله تعالى إذ لو وَجَبَ عليه لكان جميع المكلفين مؤمنين هكذا ذكره الحاكم.

وقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى «عليه السلام وجمهور البصرية: لا

---

(١) (ض) البلدان و(ب) البلد.

(٢) (ض) وسموا.

يُحسن» لمجرد العوض ودفع الضرر «إلاّ مع اعتبار» للمؤلَم أو غيره[1].

قالوا: «إذ يمكن» من الله تعالى «الابتداء بالعوض» ودفع الضرر على جهة التفضل «من دون ألمٍ» فصار الألم حينئذٍ عبثاً والعبث قبيح لا يجوز على الله تعالى.

«قلنا: قد ثبت لنا أن الله تعالى عدل حكيم، ومن حكمته تعالى أن لا ينزل الألم» بأحد من خلقه «إلاّ لمصلحة لذلك المؤلَم» تُرْبِي[2] على ضرر الألم «غير العاصي» فأما العاصي فالألم في حقه عقوبة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«وذلك» أي إنزال الألم لمصلحة «تفضُّل» من الله تعالى «عند العقلاء» كالتكليف فإنه تحميل مشقَّة لمصلحة للمكلّف وهو تفضُّل محض لأنه عَرْضٌ على الخير فكذلك الألم، وذلك كافٍ في حسن الألم.

وقال «عباد بن سليمان» الصَّيمريُّ ويحسن الألم من الله تعالى «لاعتبار الغير فقط» من دون مصلحة ولا عوض.

«قلنا: ذلك ظلم[3] ولا يظلم ربك أحداً، ويحسن إيلام المكلف المؤمن» لأمور أيضاً:

إمّا «لاعتبار نفسه» أي لازدياد يقينه وازدجاره عن المعصية «فقط» أي من دون عوض ولا اعتبار لغيره «إذ هو نفع له كالتأديب» فإنه حسن لأنّ فيه نفع للمؤدَّب.

«و» إمّا «لتحصيل سبب الثواب» وهو الصبر والرضى اللَّذان يستوجب بهما صاحبهما عظيمَ الأجر، سواءٌ[4] حَصَلَا أَوْ لَمْ يَحْصُلَا يؤيده: ما رواه الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام في الحقائق أن في التوراة: «يا موسى: إنّي لم أفقر الفقير لذنب قدّمه إليّ، ولم أغن الغنيّ لصنيعة قدّمها إليّ، وإنما أفقرت

(١) (ض) أو لغيره.
(٢) (ض) تزيد.
(٣) (ض) قلنا ذلك ظلم عند العقلاء
(٤) (ض) وسواء.

الفقير لأنظر صبره وأغنيت الغني لأنظر شكره، يا موسى: فلا الفقير صبر ولا الغني شكر».

«فقط» أي من دون اعتبار ولا عوض كما سيأتي إن شاء الله قريباً عند قوله: وله[1] على الصبر عليه والرضى به ثواب لا حصر له.

«و» إمّا «لِحَطِّ الذنوب فقط» أي من دون اعتبار ولا عوض ولا لتحصيل سبب الثواب.

والمراد بالذنوب: بعض العمد، لأنّ مراده عليه السلام أن الألم سبب حامل على التوبة المسقطة للذنوب، أو أن الله تعالى يجعل عقاب بعض المعاصي المتعمّدة في الدنيا كذا ذكره عليه السلام كما سيأتي قريباً إن شاء الله تعالى.

«وفاقاً للزمخشري في حط الصغائر» من الذنوب فإنه ذهب إلى حسن الألم من الله سبحانه لحطّها، وهو بناءً على أن بعض العمد من الصغائر وهو كذلك عنده وعند الجمهور.

وأما عند الإمام عليه السلام فكل عمد كبيرة.

«إذ هو» أي الألم لحطّ الذنوب «دَفْعُ ضررٍ كالفصد» لدفع الضرر فإنه حَسَنٌ «و» يؤيّده ما ورد «في الحديث: عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم «من وُعِكَ» أي حُمَّ «ليلةً كفَّر الله عنه ذنوب سَنَةٍ» أو كما قال» أي هذا لفظ الخبر أو مثله.

«وفي النهج أي نهج البلاغة «فإنَّ الآلام تحط الأوزار وتَحُتُّها» أي تسقطها «كما تُحَتُّ أوراق الشجر» أو كما قال» الذي ذكره في النهج: أن الوصي صلوات الله عليه عاد بعض أصحابه فقال: (جعل الله ما كان[2] من شكواك حَطّاً لسيّآتك، فإن المرض لا أجر فيه لكنّه يحطُّ السيئات ويحتُّها حَتّ الأوراق، وإنما الأجر في القول باللّسان والعمل بالأيدي والأقدام، وإن الله

---

(١) (ض) فله.
(٢) (ض) ما تجد.

سبحانه يدخل الجنّة بالنيَّة والسريرة الصالحة من يشاءُ من عباده) انتهى.

وقد روي عن النبيء صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال:
«المريض تَتَحاتُّ خطاياه كما تَتَحَاتُّ ورقُ[1] الشّجر».

قال[2] عليه السلام في جواب من سأله ما معناه: إن الآلام من أسباب التوبة لمن وفّقه الله سبحانه إليها.

قال: ولا يبعُد أن الله سبحانه وتعالى يجعل عقاب بعض المعاصي المتعمّدة في الدنيا. وقد حكيتُ لفظ جوابه في الشرح.

«و» إمّا «لمصلحة له» أي للمكلف في الألم «يعلمها الله سبحانه وتعالى كما مرّ» في غير المكلف.

«و» إمّا «لمجموعها» أي للاعتبار وتحصيل سبب الثواب وحط الذنوب وحصول المصلحة «لجميع ما مرّ» من الأدلّة.

«والأدلة السمعية» دالّة «على أن الألم في حق المؤمن لحطّ الذنوب فقط كما سبق ذكره كقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «من وعك لَيْلَةً... الخبر المتقدم ونحوه» كقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «من وُعِكَ لَيلَةً فصبر ورَضيَ عن الله عز وجل خرج من ذنوبه كيوم وَلَدَتْهُ أُمُّه».

وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «إنما مثلُ العبد المؤمن حين يصيبه الوَعك والحُمّى كحديدةٍ تُدْخَلُ[3] النّارَ فيذهب خَبَثُها ويبقى طَيِّبُها» وغير ذلك كثير.

«حتى تواتر معنىً» أي تواتر معناه أنه لحط الذنوب فأفاد العلم قلت: ولفظ الذنوب يعم الخطأ والعمد ولا يمتنع[4] أنّ يجعل الله سبحانه عقاب

---

(١) (أ) أوراق.
(٢) أي الإمام القاسم عليه السلام تمت.
(٣) (ض) في النّار.
(٤) (ض) ولا يبعد.

بعض المؤمنين في الدنيا لمصلحة إمّا بالآلام أو نحوها فيكون كلام الإمام عليه السلام قريباً من قول الجمهور في ذلك والله أعلم.

«وكقول الوصي صلوات الله عليه: «جعل الله ما تجد من شكـواك حَطّاً لسيئاتك.. إلى قوله: وإنما الجزاء على الأعمال» أو كما قال» وقد تقدم ذكر لفظه عليه السلام، وفيه تصريح بعدم الثواب على الألم، وأمّا حصول مصلحة غير ذلك لِلمُؤلَم فلا مانع منه لسعة رحمة الله وقد قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «إذا أحبّ الله عبداً وأراد أن يُصافِيَهُ صبَّ الله عليه البلاء صبّاً وثَجَّهُ عليه ثَجّاً، فإذا دعا العبد فقال: يا ربّاه قال: لبيك عبدي لا تسألني شيئاً إلاّ أعطيتك إمّا أن أُعجّله لك وإمّا أن أدّخِرَهُ لك» والله أعلم.

«وهو» أي قول الوصي عليه السلام «توقيف» أي لا مجال للاجتهاد[1] فيه فهو مما قاله الرسول الصادق صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله عن الله عز وجل.

«وله» أي للمكلف «على الصّبر عليه» أي على الألم «والرِّضى به» وعدم السخط الموجب للإحباط «ثواب» من الله سبحانه وتعالى «لا حصر له» أي لا يحصر بحساب لكثرته فلا يعلمه إلاّ الله سبحانه وتعالى «لأنهما» أي الصّبر والرّضى «عمل لقوله تعالى: ﴿إنّما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾[2].

«وقوله تعالى: ﴿الّذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا لِلّهِ وإنّا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة...﴾ الآية[3].

فنبّه الله سبحانه في هاتين الآيتين على أن الصّبر والرّضى عمل بقوله تعالى: ﴿أجرهم﴾ لأنّ الأجر لا يكون إلاّ على العمل، وبقوله تعالى قالوا: ﴿إنّا لِلّهِ وإنّا إليه راجعون﴾ على الرّضى، لأنّ المعنى: رضِينا بحكم الله فِينا لأنّا عبيده يفعل بنا ما يشاء لأنه الرب المالك ليس لنا إلاّ فضله، والصّبر والرّضى من أفعال القلوب وثوابها أعظم من ثواب سائر الأعمال.

---

(١) (ش) للعقل.
(٢) الزمر (١٠).
(٣) البقرة (١٥٦، ١٥٧).

وما رواه علي عليه السلام عن النبيء صلوات الله عليه وعلى آله «أنّ الرجل لتكون له درجة رفيعة في الجنة لا ينالها إلاّ بشيءٍ من البَلاَيا تُصيبه، وأنه لينزل به الموت وما بلغ تلك الدّرجة فيُشدد عليه حتى يبلغها» والمراد به ثواب الصبر على الألم والرضى به. قال الإمام المنصور بالله عليه السلام في الرسالة الناصحة: فقد روينا عن نبيئنا صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: إن الله «إذا أنزل على عبده ألماً أوحى إلى حافظيه أن اُكْتُبا لعبدي أفضل ما كان يعمل في حالِ صحته ما دام في وثاقي. فإذا أبِلَ[1] من علّته خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمُّه».

قال: ووجه هذا الخبر أنّا نقول: إن الله سبحانه أعلم بمقادير الثواب من خلقه الملائكة وغيرهم فلا يمتنع على ذلك أن يعلم أن ثواب صبر المؤمن يزيد على ثواب طاعته من صلاته وصومه وحجّه وجهاده وسائر أعمال الصّحة، يؤيِّد ذلك قوله تعالى: ﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾ وهذا دليل على كثرته وعِظَمِهِ فصدّق الكتابُ السُّنَّةَ للمتوسِّمين وما يعقلها إلاّ العالمون. انتهى.

وروى البخاري بإسناده إلى أبي بردة قال: سمعت أبا موسى مراراً يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «إذا مرض العبد أو سافر كُتِبَ له مثل ما كان يعمله[2] مقيماً صحيحاً».

«ويمكن أن يكون إيلام من قد كفّر الله عنه جميع سيِّئاته كالأنبياء صلوات الله عليهم تعريضاً» من الله تعالى لهم «للصّبر على الألم والرّضى به فقط» أي لا غير ذلك «إذ هو» أي إيلامهم لهذه المصلحة العظيمة «حسن كالتأديب» لِلصّبِيِّ ونحوه فإنه حسن لمّا كان لمصلحة تعُود عليهما، وذلك أن الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون عن تعمّد المعصية، وإذا[3] وقع منهم العصيان فإنما يكون على سبيل الخطإ والنّسيان والتأويل[4].

---

(١) قوله إذا أبِلَ قال في القاموس بَلَ بُلُوْلاً وَأَبِلَ نَجا مِنْ مَرَضِهِ.
(٢) (ض) يفعله و(ب) يعمل.
(٣) (ض) وإن وقع.
(٤) (ض) أو التأويل.

«و» أما إيلام أهل المعاصي فإنه يحسن من الله تعالى «إيلام أهل الكبائر» المحبطة للطاعات «تعجيل عقوبة» لهم «فقط» أي لا عوض لهم فيه ولا منفعة وإنما هو تعجيل عقوبة لهم.

«وقيل» بل لهم عوض لأنه «لا عقاب قبل الموافاة» أي قبل موافاة يوم القيامة، وهذا قول أبي هاشم، وخالفه أبوه أبو علي فقال: يجوز أن يكون إيلامهم عقوبة فقط[1] «لنا» حجة على قولنا: «قوله تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾[2]«ويعفو عن كثير» فدلّت على أن المصائب النّازلة بهم من الآلام وغيرها بسبب كسبهم المعاصي، وهذا حقيقة العقوبة، والآية عامّة في العصاة جميعاً.

وفي الكشاف: عن النبيء صلوات الله عليه وعلى آله وسلم: «ما من اختلاج عِرْقٍ ولا خدش عود ولا نكبة حجر إلّا بذنب» ولما يعفو الله أكثر وأيضاً: إيلامنا أهل الكبائر بإقامة الحد عليهم كأنه من الله لأنه أمَرَ بِهِ «ولا خلاف بين العلماء: أن الحدّ عقوبة» لا عوض فيه و«لقوله تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾[3]فنص الله على أن الحد عذاب والعذاب عقوبة «ونحوه» كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[4].

وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «من بدّل دينه فاقتلوه ومن سبّني فاقتلوه» فإن ذلك مُشعِرٌ بأن ذلك عقوبة لا عوض فيه إذ لو كان فيه عوض لبطل كونه عقوبة.

«و» يحسن إيلام صاحب الكبيرة أيضاً «لاعتبار نفسه فقط» أي من دون عوض ولا عقوبة «كما مرّ» في حق المؤمن.

«ولقوله تعالى ﴿أوَلا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين﴾

---

(١) (ض) عقوبة لهم فقط.
(٢) الشورى (٣٠).
(٣) النور (٢).
(٤) المائدة (٣٨).

بالمرض والقحط وغير ذلك ﴿ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون﴾[1] أي لا يعتبرون أي عرّضناهم بالفتنة والامتحان للاعتبار والتذكُّر والرجوع إلى الحق فلم يُجْدِ ذلك شيئاً بل لَجُّوا في طغيانهم يعمهون.

«ولمجموعهما» أي يحسن من الله سبحانه إيلام صاحب الكبيرة للعقوبة والاعتبار لا للعوض فلا عوض لصاحب الكبيرة لمنافاته العقاب «خلافاً لرواية الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام عن العدلية» فإنه روى عنهم: أنه لا بدّ في جميع الآلام ونحوها من العوض والاعتبار في جميع المؤلَمين والممتحنين، فالعوض يدفع كونه ظلماً، والاعتبار يدفع كونه عبثاً.

«لنا» حُجَّة عليهم «قوله تعالى» ﴿والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا﴾ ﴿ولا يخفف عنهم من عذابها﴾[2] الآية فلو كانت لهم أعواض لكانت مخففة من العذاب وإلّا فلا فائدة إذاً فيها «وقوله تعالى» ﴿إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ ﴿وكذلك نجزي المجرمين﴾[3] فهذه الآية نص في عدم دخولهم الجنة «فلا عوض» لأهل الكبائر «حينئذٍ».

وقالت «المجبرة: يحسن» الألم من الله لكل أحد «خالياً عن جميع ما ذُكِرَ» بناءً على قاعدتهم المنهدة: إن الله تعالى يفعل كل ظلم وقبيح ولا يقبح ذلك منه تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

«قلنا: ذلك ظلم» لأنه عَارٍ عن جلب نفع للمؤلم أو دفع ضرر عنه أو استحقاق وهذه صفة[4] الظلم ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾، وهذه الوجوه المذكورة في حسن الآلام حيث كانت من الله تعالى.

«و» أما حسنها إن كانت «من العبد» فهي تحسن منه لأمورٍ:

«إمّا عقوبة» للظالم لغيره «كالقصاص» فإنه يحسن قتل المتعدّي قصاصاً

---

(١) التوبة (١٢٦).

(٢) فاطر (٣٦).

(٣) الأعراف (٤٠).

(٤) (ض) حقيقة.

لأنه عقوبة «أو لظن حصول منفعة كالتأديب» للصبي والعبد والمرأة فإنه يحسن لمنفعة المؤدّب إمّا لدينه أو لدنياه أو لهما معاً «أو لدفع مضرّة» أعظم منه «كالفصد والحجامة» والكيّ ونحوها كشرب الدواء الكريه فإن ذلك كله حسن لأنه لدفع مضرّة أعظم منه وسواءٌ كانت المنفعة أو دفع المضرة معلومة أو مظنونة.

«أو لإباحة الله تعالى» للعبد ما يتألم به بعض الحيوان «كذبح الأضاحي» وسائر ما يذبح من الحيوان والصيود فإنه يحسن من العبد لإباحة الله سبحانه ذلك لعلمنا أن الله سبحانه ما أباح ذلك إلاّ لمصلحة قد ضمنها للمؤلَم.

(فصل)

قال «الهادي» يحيى بن الحسين بن القاسم «عليه السلام: وما وقع من المكلف» من الآلام ونحوها على غيره عدواناً، والعدوان: هو المُتعرِّي عن النفع والدفع المُوفِيَيْنِ على[1] الألم «ولم يتب» ذلك المتعدّي «زيد في عذابه» أي عذاب المتعدّي «بقدر جنايته وأُخبِرَ المجنيُّ عليه بذلك» أي يُخبَرُ بأنه قد زيد في عذاب من تعدّى عليه بقدر جنايته عليه عقوبةً له وإنصافاً من الله سبحانه للمجني عليه.

«فإن كان» أي المجني عليه «مؤمناً أُثيبَ على صبره» على ألم الجناية أو ذهاب المال.

قال الإمام عليه السلام: «قلت وبالله التوفيق: ويُحط بالألم» الذي لحقه بسبب الجناية «من سيئاته» أي يسقط من سيئات المجني عليه أو أي مصلحة تصير إليه كما مر «بسبب التخلية» بين الجاني والمجني عليه التي اقتضتها حكمة الله سبحانه.

«ولقول الوصي» علي «عليه السلام» لأصحابه:

(أمّا إنّه سيظهر عليكم من بعدي رجل رَحْبُ البلعوم مُندَحِقُ البطن

---

(١) (ض) عن الألم.

يأكل ما يجد ويطلب ما لا يوجد فاقتلوه ولن تقتلوه، ألاَ وإنه سيأمركم بسبّي والبراءة مِني «فأمّا السب فسبُّوني فهو لي زكاة) أي تطهرة أي كفارة» للذنوب (ولكم نجاة، وأما البراءة فلا تتبرؤوا مِني فإني ولدت على الفطرة وسَبَقْتُ إلى الإيمان والهجرة) انتهى كلامه عليه السلام وهو يريد بالرجل معاوية بن أبي سفيان فإنه سبَّ عليّاً كرم الله وجهه في الجنة وأمر بسبه واستمر ذلك مدة طويلة نحواً من ثمانين سنةً فكان يُسبُّ على ثمانين ألف منبر وجُعِلَ ذلك السَّبُّ سُنَّةً.

وإنما منع عليه السلام من البراءة منه مع الإكراه لأن البراءة من أفعال القلوب وهم لا يُغلَبون عليها بخلاف السَّبِّ باللسان.

«وإن كان» المجني عليه «ذا كبيرةٍ» أي صاحب معصية كبيرة «فلا يُزاد على إخباره» بأن المتعدِّي عليه بالجناية قد زيد في عذابه بقدر جنايته عليه ولا ثواب للمجني عليه ولو صبر لأنه لا يتقبل عمله مع عصيانه لقوله تعالى: ﴿إنما يتقبل الله من المتقين﴾[1] ولا عوض له أيضاً «لانحباط العوض بمنافاته العذاب كما مر» من الأدلة على بطلان العوض في حق صاحب الكبيرة.

قلت: لفظ الهادي عليه السلام قد أثبته في الشرح، ومعناه ما ذكره الإمام عليه السلام سواء إلاّ أنه ساقه في جواب من سأله عمَّن ظُلِمَ في الدنيا من دراهم ودنانير والجناية بالألم مثل ذلك.

قال الإمام عليه السلام «ويمكن أن يجعله الله» أي الألم أو الغم الواقع على صاحب الكبيرة «تعجيل» بعض «عقوبة» في حقه «فلا يُخبَر» بأنه قد زيد في عذاب من جنى عليه «كما فعل الله ببني إسرائيل حين سلط عليهم بُخْتَ نَصرَّ فقال تعالى: ﴿فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً﴾[2] فإن تسليط بخت نصر عليهم والتخلية بينهم وبينه عقوبة لهم على ما اقترفوه من قتل أنبيائهم وسائر عصيانهم كما أخبر الله سبحانه وتعالى.

---

(١) المائدة (٢٧).
(٢) الإسراء (٥).

قال في البرهان: المبعوث عليهم في المرّة الأُولى جالوت، وقيل بخت نصر، وفي المرة الثانية بخت نصر.

وفي الكشاف قال أُولاهما قتل زكريا عليه السلام وحبس إرْمِيَا حين أنذرهم سخط الله.

والآخرة: قتل يحيى بن زكريا وقصد قتل عيسى ابن مريم عليه السلام والعباد الذين ذكرهم الله في الآية: سنحاريب وجنوده، وقيل بخت نصر. وعن ابن عباس جالوت قتلوا علماءهم وأحرقوا التوراة وخرّبوا المسجد وسَبَوا منهم سبعين ألفاً.

قال فإن قلت: كيف جاز أن يبعث الله الكفرة على أولئك ويسلطهم عليهم؟

قلت: معناه خلّينا بينهم وبين ما فعلوا ولم نمنعهم كقوله تعالى **﴿وكذلك نُوَلِّي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون﴾**[1].

قلت: وهو الحق ومثله ذكر الهادي عليه السلام في تفسير قوله تعالى **﴿أنّا أرسلنا الشياطين على الكافرين...﴾ الآية**[2].

«وإن كان» المجنيّ عليه «غير مكلّفٍ» كالصّبيان والمجانين وسائر الحيوانات مع كون الجاني متعدّياً ولم يتب «فلمصلحة» أي فلا بدّ من مصلحة للمجني عليه «يعلمها الله تعالى له» أي لغير المكلف كما مَرَّ ذكره في الألم الحاصل من الله تعالى على غير المكلّف، وإنما كان كذلك «للتخلية» من الله سبحانه بين الجاني والمجني عليه وهي حسنة من الله سبحانه، وإن كان الفعل من جهة الجاني قبيحاً.

«ولعدم أعواض الجاني كما مرّ» من أنّ ذا الكبير لا عوض له لمنافاته

(١) الأنعام (١٢٩).

(٢) مريم (٨٣).

العقاب[1]، فثبت أنه لا بدّ من مصلحة من الله سبحانه للمجنيُّ عليه بسبب التخلية.

وقال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى «عليه السلام» حاكياً «عن العدلية: لا بدّ من آلام» تلحق الجاني في الدنيا إمّا في بدنه أو ماله أو ولده، وسواءٌ كانت جنايته على مكلف أو غير مكلف فلا يخرج من الدنيا إلاّ وقد ناله[2] آلام «يستحق بها العوض» من الله سبحانه وتعالى.

قالوا: وإلاّ كان تمكينه من الجناية والتخلية بينه وبين المجني عليه ظلماً والله يتعالى عنه «فيعطى المجني عليه» كائناً من كان «منها» أي من تلك الأعواض.

«لنا» عليهم «ما مر» من أنه لا عوض لصاحب الكبيرة بل ذلك معلوم بالمشاهدة من حال كثير من المتجبّرين في الأرض كفرعون والحجاج وغيرهما ممن أكثر الفساد في الأرض بالقتل والحبس وأخذ الأموال وغير ذلك وأنهم يموتون من دون أن يقع بهم من الآلام ما يُوفي من جَنَوْا عليه[3].

«قالوا» لا يصح أن يكون العوض للمجني عليه من الله تعالى لأن «الذي من الله تفضل لا إنصاف» للمجني عليه من الجاني.

«قلنا: قد حصل الإنصاف بزيادة العذاب» للجاني وإخبار المجني عليه إن كان مكلّفاً «كالقصاص» من الجاني في الدنيا فإنه إنصاف اتفاقاً مع أنه لم يصر إلى المجني عليه شيء من عوض الجاني.

«فإن تاب» الجاني بعد وقوع جنايته ولم يصر إلى المجني عليه من جهة الجاني شيء في الدنيا عوضاً عن جنايته «جاز أنّ يقضيَ الله عنه كما لا يعاقبه» بعد توبته كذلك يجوز أن لا ينقصه شيئاً من أعواضه فيتفضّل الله سبحانه بالقضاءِ عنه «وجاز أنّ يقضيَ الله» المجني عليه إمّا «من أعواضه» أي أعواض

---

(١) (ب) للعقاب.
(٢) (أ) نالته.
(٣) (ض) ما يوفي بحق من جنوا عليه.

الجاني: «إن جعل له أعواضاً» من بعد توبته «أو من أحد نَوْعَيِ الثواب وهو النعم» أي المنافع والملاذ والمشتهيات «دون التعظيم» وهو الإجلال برفع المنازل ونحو ذلك لأنّ الثواب نوعان: نِعَمٌ وتَعظيمٌ.

وقال «جمهور المعتزلة: لا يجوز إلّا من أعواضه» أي أعواض الجاني ولا يجوز أن يقضي الله عنه ولا من أحد نَوْعَيِ الثواب «كما لا يسقط الأرش بالعفو عن الجاني» فيما يجب فيه القصاص.

وقال أبو القاسم «البلخي» وروي عن ابن الملاحمي وغيره: «لا يجوز إلّا الأول» وهو أن يقضي الله عنه لأن التوبة صيّرت الفعل كأن لم يكن «وكما لا يعاقبه» على الذنب الذي تاب منه لا ينقصه شيئاً من أعواضه بسببه.

قال عليه السلام: «قلت وبالله التوفيق: لا مانع من تفضله تعالى بالقضاء كالمتفضل» من بني آدم على غيره «بقضاء الأرش» عنه «وقد حصل الإنصاف» بذلك «لأنه عن الجناية» التي وقعت من التائب «ولا موجب» لأن يقضي الله عنه «مع وجود ما يقضي» من أعواض الجاني لأن جنايته توجب عليه حقين: حق للمجني عليه وحق لِلّهِ سبحانه فجاز الأمران.

واعلم: أن الغمّ كالألم في جميع ما مرّ، فما كان سببه من الله ففيه ما مرّ وما كان سببه من العبد فكما مَرَّ [أيضاً في جناية المكلف].

«وإن كان الجاني غير مكلف» كالصبيان والمجانين والبهائم فكأنها من الله سبحانه بسبب التخلية «فللمجني عليه ما مر على التفصيل» وهو إما مصلحة يعلمها الله له أو الاعتبار أو تحصيل سبب الثواب أو حط الذنوب أو لمجموعها، وإن كان ذا كبيرة فتعجيل عقوبة أو لاعتبار نفسه أو لمجموعها لا للعوض «لسلبها العقول المميزة» بين الحسن والقبيح والمنفعة والمضرة «مع التخلية» أي وخلى الله سبحانه بينها وبين المجني عليه ومكنها من الجناية بأن جعل لها قوة ولم يمنعها.

«والتمكين منه تعالى» لها «كالإباحة».

«وفي بعض النسخ: لأنّ سلبها العقول المميّزة مع التخلية والتمكين

كالإباحة فكان ذلك كألم المذكيّات بإباحة الله تعالى).

«و» أمّا «جناية المؤمن» على غيره إذا كانت «خطأً» فهي «كجناية التائب» سواءً سواءً على ما مر.

«وجناية ذي الكبيرة خطأً كما مر» في جناية العامد من أهل الكبائر سواءً إلاّ في شيءٍ واحدٍ «و» هو أنه «لا عقاب عليه بسببها لعموم أدلة العفو عن الخطإ» في العاصي وغيره في سقوط العقاب من نحو قوله تعالى: **﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به﴾** الآية[1].

وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: «رُفِعَ عن أُمّتي **الخطأ** والنسيان وما استكرهوا عليه».

و أمّا ضمان الأموال في جناية الخطأ فلدليل خاص لأنّ غرامة المال ليست من العقاب وإنّما رفع الله سبحانه عن المخطئ العقاب.

(فصل)

قال «جمهور أئمتنا عليهم» «السلام، وأبو الهذيل وأحد قولَيْ أبي علي وغيرهم» كبعض البغدادية: «ويدوم العوض» الذي مِنَ الله سبحانه لمن استحقّه «خلافاً لبعض أئمتنا عليهم» «السلام» كالإمام المهدي عليه السلام «والبهشمية» أي أتباع أبي هاشم فقالوا: لا يدوم كالأروش المستحقّة بالجنايات، فكما لا يجب دوامها لا يجب دوامه.

«قلنا: انقطاعه يستلزم» إمّا «تضرر المعوَّض» حيث لا ثواب له كالبهائم والأطفال ونحوه «أو فناؤه» أي فناء المعوَّض لانقطاع عوضه ومنفعته «وحصول أيّهما بلا عوض لا يجوز على الله تعالى» لأنه يكون حينئذٍ ظلماً والله يتعالى عنه.

«و» إذا حصل أيها «بعوض» آخر من الله سبحانه «يستلزم ذلك بأن تكون الآخرة دار امتحان وبلاءٍ» لوقوع ذلك الضرر أو الفناء الذي وقع

---

(١) الأحزاب (٥).

لأجلها العوض فيها «لا دار جزاءٍ فقط» أي يلزم أن لا تكون دار جزاء فقط «والإجماع» منعقد «على خلاف ذلك» وهو أنّها دار جزاءٍ فقط ثواب ونعيم أو عقاب وجحيم.

«فإن قيل» وما المانع من انقطاع العوض عن المعوّض ثم «يتفضل الله عليه بعد انقطاعه؟» بمنافع أخرى تفضُّلاً منه جل وعلا لا تنقطع؟

«قلنا: قد استحقّ» المؤلَم «بوعد الله الذي لا يبدل القول لديه أن يبعث للتنعُّم» وللانتصاف له لما مرّ ولقوله تعالى ﴿**وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاَّ أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون**﴾[1] فالمكلفون يحشرون لمجازاتهم بالثواب والعقاب وللانتصاف والتفضّل عليهم وسائر غير المكلفين لتوفية أعواضهم والتفضل عليهم.

وقال أبو هاشم: يجوز أن تعوض البهائم في الدنيا فلا تعاد.

وقال الأكثر: بل لا بد من إعادة ما كان له عوض منها، ولكن اختلفوا في حكمها بعد الإعادة:

فقال عباد: يبطل إما بمصيرها تراباً أو غير ذلك.

وقال بعضهم: يجوز أن الله يدخل النار ما كان مُبْغَضاً منفوراً عنه كالحيّات والسِّباع مع كونها متلذذة بذلك، ويدخل الجنة ما كان حسن الصورة محبوب المنظر وأمّا ما[2] لا عوض له كمن يموت مغافصةً من دون ألم فقالوا: لا يقطع بوجوب إعادته.

قلنا: قد دل الدليل القاطع على إعادة جميع الدواب وهو حُكْمُهُ العدل والآية المتقدمة.

«فلا وجه لتخصيص العوض بجعل بعضه مُستحَقّاً» وهو الذي في مقابلة الألم «وبعضه غير مُستحَقّ» وهو الذي يتفضل الله به على المؤلَم بعد انقطاع عوضه.

---

(١) الأنعام (٣٨).
(٢) (ض) وأمّا من لا عوض له.

ولو جوزنا حصول أعواضها في الدنيا لكان إيلامها بالموت ظلماً، ولجوَّزنا ذلك في حق المكلفين أيضاً، ولو جاز في حقهم لم يُعلم أن الواصل إليهم في الدنيا عوض عن آلامهم ولكان إيلامهم بالموت ظلماً.

وأما أنها تصير بعد انقطاع عوضها تراباً بغير ألم فلا دليل عليه والله أعلم.

واعلم: أنه لا تناصف بين الأطفال والمجانين وكذلك سائر ما لا يَعْقِل كما ذكره الإمام عليه السلام وفاقاً للإمام يحيى عليه السلام والإمام المهدي عليه السلام وأبي القاسم البلخي وأبي الحسين ومحمود بن الملاحمي لأنّ سلب العقول كالإباحة كما سبق ذكره.

وقال أكثر المعتزلة: بل يناصف الله بينهم. لنا ما مر.

«تنبيه»: لا بدّ أن يكون العوض بالغاً مبلغاً بحيث لا يختلف حال العقلاء في اختيار الألم لمكانه.

وهل يجوز توفيره على صاحبه في الدنيا ذهب الإمام يحيى عليه السلام وصاحب الكشاف: إلى أنه يجوز أن يعجل الله سبحانه عوض بعض المؤمنين فيوفره عليه في الدنيا، ويجوز أن يؤخّره إلى الآخرة[1] فيوفّره مع ثوابه بحيث يتميّز أحدهما عن الآخر ويعلمه، ويجوز أن يوفر بعضه في الدنيا وبعضه في الآخرة.

قالوا: فهذه الوجوه لا مانع منها في العقل.

قلت: أمّا توفيره كله في الدنيا فلا يجوز لتأديته إلى أن يكون إيلامه بالموت ظلماً، وأما بعضه فمحتمل والله أعلم.

(فصل)

«والأجل» في الاصطلاح: «وقت ذهاب الحياة» أي خروج الرُّوح من جسد الحيوان.

---

(١) (ض) دار الآخرة.

وقد يستعمل أيضاً لمدة استمرار حصول الحياة.

وأما في اللغة: فهو الوقت المضروب لأمرٍ من الأمور كآجال حلول الدين وغيرها، «وهو» أي الأجل بالمعنى الأول «واحد إن[1] كان ذهابها» أي الحياة «بالموت اتفاقاً» بين علماء الإسلام.

قال «بعض أئمتنا عليهم» «السلام والبغدادية: وهو أجلان» اثنانِ «إن كان ذهابها بالقتل» أحدهما «خرم وهو الذي يُقتلُ فيه المقتول» وسُمِّيَ خرماً لأن القاتل خرم عمره أي قطعه بما مكنه الله سبحانه من القدرة ولم يمنعه بل خلّى بينه وبينه لمصلحة الابتلاء والتمكين.

والثاني «مُسَمّىً» أي مقدَّر مفروض بعدم القتل «وهو الذي لو سلم» المقتول «من القتل لعاش» مدة يعلمها الله «قطعاً» أي يعلم[2] ذلك علماً ويقطع[3] به قطعاً «حتى يبلغه» أي يبلغ ذلك الأجل المسمّى «ويموت فيه».

وقال «بعض أئمتنا عليهم» «السلام» كالإمام المهدي عليه السلام وغيره: «وبعض شيعتهم» كالقرشي والرصاص «والبهشمية» أتباع أبي هاشم وأبو علي وقاضي القضاة وغيرهم فهؤلاء قالوا: لا نقطع بأن المقتول لو لم يقتل لعاش ولكنّا «نجوز ذلك» ولا نقطع به لأنه يجوز من الله سبحانه في ذلك الوقت حياته وموته.

قال الحاكم: هذا التجويز إنما هو «قبل وقوع القتل» بمعنى أنه إنما يجوز موته وحياته لو سلم من القتل قبل أن يقع عليه القتل «لا بعده» أي بعد وقوع القتل فلا تجويز «إذ قد حصل موته بالقتل» فيقطع حينئذٍ أنه لم يكن يُجوِّز غيره لأن الأجل هو وقت الموت وهو قد مات في ذلك الوقت فقد مات في أجله.

قال النجري: وإلى هذا أشار السيد مانكديم في شرح الأصول حيث

---

(١) (ض) إذا.
(٢) (أ) نعلم.
(٣) (أ) ونقطع.

قال: ولا خلاف فيمن مات حتف أنفه أو قُتِلَ أنه مات بأجله، لأن الأجل هو وقت الموت وهما جميعاً قد ماتا وقت موتهما، وإنما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت. انتهى.

وهذا من الحاكم تأويل لكلام البهشمية ومن وافقهم.

وفي هذا التأويل نظر إذ المسألة مفروضة بعد وقوع القتل هل كان يجوز من الله سبحانه إبقاء حياة المقتول مع الفرض بأنه لم يقتل لأن القتل ليس فعلاً له تعالى، أو كان تعالى يميته في ذلك الوقت الذي قتل فيه، وهذه المسألة لا تحتمل غير ثلاثة أوجه:

إمّا أن يقطع بحياته لو سلم من القتل كما هو مذهب قدماء أهل البيت عليهم السلام أو يجوز حياته وموته كما هو مذهب البهشمية وأتباعهم.

أو يقطع بموته كما هو مذهب الجبرية بناءً منهم أن الأفعال من الله تعالى الله عن ذلك.

ولا تحتمل القسمة غير هذه الأوجه الثلاثة.

وأما قولهم: إنّا نجوز ذلك قبل وقوع القتل لا بعده فنقول لهم: ما المراد بقولكم هذا أتريدون أن الرَّجُلَ السَّوِيَّ الصحيح يُجَوَّز موته في أي وقت من الأوقات ويُجَوَّز حياته؟ فهذا صحيح ولا نزاع فيه، وإن أردتم أن هذا التجويز مستمر إلى أن يقع عليه القتل ومتى وقع انتفى التجويز، قلنا: التجويز قبل وقوع القتل متفق عليه وليس بمحل النزاع.

وقولكم: بعد وقوع القتل ينتفي التجويز ويقطع أنه مات بأجله هو محل النزاع وهذا هو مذهب الجبرية بعينه، وإن بقي التجويز بعد وقوع القتل كما كان قبله بطل قولكم أنه ينتفي التجويز بعد القتل، فعرفت من هذا أن تأويل الحاكم لقول البهشمية لا يصح.

وأما قولهم[1] لا خلاف أن المقتول مات بأجله فهو صحيح ولا نزاع

---

(١) (ض) أنه لا خلاف.

فيه، وإنما النزاع في الأجل الثاني وهو المفروض المقدَّر هل يثبت للمقتول على تقدير عدم وقوع القتل.

فالذي ذهب إليه قدماء أئمة أهل البيت عليهم السلام: أن له أجلاً مقدَّراً مفروضاً بعدم القتل يعلمه الله سبحانه لو سلم من القتل لعاش حتى يبلغه.

وقالت «المجبرة» والحشوية ومن وافقهم كأبي الهذيل: «لا تُجوِّز» حياته «قبله» أي قبل القتل «ولا بعده» أي بعد القتل «البتة» بل لو لم يقتل لمات قطعاً في الوقت[1] الذي قتل فيه.

«لنا» حجة على ما ذهبنا إليه من أن القتل خرم «قوله تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة﴾[2] «وهو نص صريح يفيد القطع بأن القتل خرم» أي قطع لحياة المقتول إذ لو تُرِكَ المقتولُ خشية القصاص» من قاتله «لعاش» ذلك المقتول «قطعاً ولو تُرِكَ المقتصُّ منه» وهو القاتل «لِتَرْكِهِ القتل الموجب للقصاص لعاش قطعاً كما أخبر الله تعالى» في هذه الآية الكريمة بقوله ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ أي حياة عظيمة.

قال الهادي عليه السلام في معنى هذه الآية: «والحياة التي في القصاص فهي ما يداخل الظالمين من الخوف من القصاص في قتل المظلومين فيرتدعون عن ذلك إذا علموا أنهم بمن يَقْتُلُونَ مقتولون فتطول حياتهم إذا ارتدعوا عن فسادهم ويَنكُلُونَ عن قتل من به يُقْتَلُونَ وبإبَادَتِهِ بحكم الله يُبَادُونَ. انتهى.

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام وقومه ﴿ويؤخركم إلى أجلٍ مسمًّى إنَّ أجل الله إذا جاء لا يؤخَّر﴾[3].

فالمعنى: أنهم إن أطاعوه أخَّرهم إلى أجلٍ مسمًّى وهو أجل الموت وهو الذي لا يؤخر.

---

(١) (ت) في هذا الوقت.
(٢) البقرة (١٧٩).
(٣) نوح (٤).

وإن عصوه اخترمهم الله قبل ذلك كما أهلكهم بالإغراق.

وهذا الأجل الذي يؤخر لأنهم لو آمنوا لما أُغْرِقُوا.

وقد بسطت من كلام الهادي وغيره من الأئمة عليهم السلام في هذا الموضع في الشرح.

«و» لنا أيضاً حجة على قولنا «قصة قتل الخضر الغلام» الذي ذكره الله في الكتاب العزيز «لأنه لو لم يقتله لعاش قطعاً حتى يُرهقَ أبويه» أي يغشيهما «طغياناً وكفراً كما أخبر الله تعالى» أي يكون سبباً في كفرهما بأن يُطيعاه في اختيارهما الكفر.

وذلك نص في أن القتل خرم وأنه لو لم يقتل المقتول لعاش قطعاً «و» لنا أيضاً أن نقول «لو لم يكن» الأجل «إلّا أجلاً واحدًا» وهو وقت خروج الروح بالقتل أو الموت «لزم» من ذلك «أن لا ضمان على من ذبح شاة الغير عدواناً» أي بغير إذن شرعي «إذ أجلُها له» أي لأنه أحلها له «فهو محسن عند المجبرة غير آثم للقطع بالإحسان» بعد وقوع القتل إذ لو لم يذبحها لماتت عندهم قطعاً.

«و» هو «آثم عند غيرهم» أي عند البهشمية ومن تابعهم «بالإقدام» على ذبحها بغير إذن شرعي «غير ضامنٍ لانكشاف الإحسان» منه بذبحها لقولهم: إنه لا تجويز بعد وقوع القتل لأنّ المقتول قد مات بأجله فلا يجوَّز أن تُفرض حياته لو سَلِمَ من القتل وهذا هو مذهب الجبرية.

والأولى في الردّ عليهم ما قررناه من قبل أن يقال: هو غير ضامن لتجويز الإحسان والأصل براءة الذمة.

ومِمّا يؤيد ما ذهب إليه أئمة أهل البيت عليهم السلام ما روي عن النبيء صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «الدُّعاء يرد القضاء وأن البِرَّ يزيد في العمر وأن صِلَةَ الرَّحِمِ تزيد في العمر».

وعن علي عليه السلام أنه قال: (وَصِلَةُ الرَّحِمِ فإنها ثروةٌ في المال ومنسأة في الأجل وتكثير في العدد).

وقال المؤيد بالله عليه السلام: فأمّا ما روي أن صلة الرحم تزيد في العمر فهو جائز غير ممتنع أن يعلم الله سبحانه من حال الإنسان مثلاً أن الصّلاح في أن يعمر ثلاثين وأنه إن وصل الرّحم كان الصّلاحُ في أن يعمر أربعين، وإن قطع رحمه كان الصّلاح في أن يعمر عشرين سنة، وهذا معنى الخبر. انتهى.

وعن محمد بن علي الباقر عليهما السلام قال: حدثني أبي عن جدي عن عليّ عليهم السلام قال: (سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن قول الله سبحانه: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾؟[1].

فقال: « لأسُرَّنَّكَ بها يا عليُّ فَسُرَّ بها أُمّتي من بعدي: الصَّدقةُ على وجهها واصطناع المعروف وصلة الرّحِم وبِرُّ الوالدين تُحوِّلُ الشّقاءَ سعادةً وتزيد في العمر، وتَقِي مصارع السُّوءِ».

ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلّا في كتاب...﴾[2] الآية على أحد التفسيرين.

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «بِرُّ الوالدين يزيد في العمر والكذب ينقص الرزق، والدعاء يرد القضاء، ولِلّه في خلقه قَضَاءَانِ: قضاءٌ نافذ، وقضاءٌ محدَث يحدث فيه ما يشاء» رواه في شمس الأخبار عن أمالي المرشد بالله عليه السلام.

«قالوا» أي قال من خالفنا في هذه المسألة: «يلزم» من ثبوت الأجلين ثبوت «آجَال» كثيرة إذ لا فرق بين الأجلين والثلاثة فما فوقها.

«قلنا: لا دليل على غيرهما» أي المسمّى والخرم «فلا يلزم» ما ذكروه، ثم وإن دل دليل على غيرهما فلا يقدح.

وقالت «المجبرة» القول بأن القتل خرم «يكشف عن الجهل في حق الله

---

(1) الرعد (٣٩).
(٢) فاطر (١١).

تعالى إذ قَطَعَ القاتل أجله» المسمّى الذي زعمتم أن المقتول يَصِلُهُ لو لم يقتل.

«قلنا» لا يكشف عن الجهل في حقه تعالى لأن الله سبحانه «عالم بالبقاء» أي بقاء الحيِّ إلى أجله المسمّى «وشرطه» أي شرط البقاء «وهو ترك الجناية» عليه من الجاني، «و» عالم «بالقتل وشرطه» أي شرط القتل «وهو حصول الجناية» من الجاني عليه وعلمه تعالى سابقٌ غير سائقٍ «فلم يكشف عن الجهل في حقه تعالى إلاّ لو كان تعالى لا يعلم إلاّ البقاءَ وشرطه فقط» دون القتل وشرطه «ألا ترى أن قتل الخضر الغلام لم يكشف عن الجهل في حقه تعالى حيث علم تعالى أنه يُرهق أبويه طغياناً وكفراً لو تركه الخضر عليه السلام» ولم يقتله كما أخبر الله تعالى، فقد علم سبحانه بقاء الغلام وشرطه وهو عدم قتل الخضر له، وعلم قتله وشرطه وهو وقوع القتل عليه من الخضر عليه السلام فلم يجهل سبحانه أي الأمرين.

«قالوا» أي المجبرة: «قال الله تعالى: ﴿قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم﴾[1] وفي هذا[2] دليل على أن الأجل واحد وأن المقتول لو لم يُقتل لمات قطعاً، والضمير في (كنتم) راجع إلى المؤمنين.

«قلنا» ليس كما زعمتم بل «معنى الآية الكريمة: الشّهادة للقتلى رحمهم الله تعالى بصدق إيمانهم» ورسوخ أقدامهم في الدِّين «وبامتثالهم أمر الله» وأمر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وتوطين أنفسهم على الصبر على تأدية جميع فرائض الله.

والضمير في «كنتم» راجع إلى المنافقين «أي لو كنتم أيها المنافقون في بيوتكم متخلفين» عن أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «وعن الحرب مثبِّطين» من استطعتم تثبيطه عن الخروج مع المؤمنين «لم يكن القتلى من المؤمنين» الصادقي الإيمان «رحمهم الله تعالى» بمتخلِّفين[3] «مثلكم» عن القتال

(١) آل عمران (١٥٤).

(٢) (ن) وهذا يدل.

(٣) (ب) متخلفين.

مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «اقتداءً بكم ولا» كانوا «سامعين[1] لكم أن تثبطوهم» عن القتال بل كانوا يخرجون فيقاتلون حتى يُقتلوا، ومعنى «كتب عليهم القتل»: أي علم الله أنهم يُقتلون، وعِلْمُ الله سابق غير سائق «بدليل أول الكلام وهو قوله تعالى حاكياً عنهم» أي عن المنافقين ﴿يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هاهنا﴾[2] أي لو كان الأمر لنا ما خرجنا للقتال في (أُحُدٍ) اعتقاداً منهم أن الدَّائرة للكافرين[3] على المؤمنين. هكذا ذكره الإمام عليه السلام وهو ظاهر الآية الكريمة.

وفي الكشاف: أن الضمير في (كنتم) يعود إلى المؤمنين وقد انقطع ذكر المنافقين عند قوله تعالى: ﴿مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا﴾ وأن المعنى: لو كنتم أيها المؤمنون وقد علم الله أنكم تقتلون في موضع كذا لبرز الذين علم الله أنهم يُقتلون إلى مضاجعهم وهي مصارع القتل لدَاعٍ يدعوهم إلى ذلك تصديقاً لِمَا علم الله سبحانه كما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا علم الله سبحانه وفاة عبد في جهة جعل له فيها حاجة». وهذا محتمل، والأول أظهر ولا يلزم منه ما ادَّعته المجبرة لأنَّ الله عالم بالأمرين وشرطهما وعِلْمُ الله سابق غير سائق.

وذهبت المطرفية إلى أن الآجال ليست من الله إلَّا أجل من بلغ مائة وعشرين سنةً فالله أماته، ومن مات قبل ذلك فلم يُرد الله موته وإنما ذلك بتعدِّي من تعدَّى وظلم.

وبأسباب وأعراض وأمراض ليست من الله ولا قصدها ولا قصد موت الميِّت إلَّا إذا بلغ الحد الذي ذكروه، وقالوا: هو العمر الطبيعي، وقالوا: إن الله سَاوَى بين الناس في ستة أشياء:

في الخلق، والرزق، والموت، والحياة، والتعبُّد، والمجازاة. وهذا منهم خطأٌ عظيمٌ.

ونكتفي في الرد عليهم بطرف مما ذكره الإمام أحمد بن سليمان عليه

---

(١) (أ) ساعدين لكم أن تثبِّطوهم.
(٢) آل عمران (٥٤).
(٣) (ض) للكفَّار.

السلام في حقائق المعرفة: أما المساواة في الخلق فليس الذكر كالأنثى ولا الكامل كالناقص، ولا الفصيح كالأعجم ولا الصبيح كالقبيح ولا الأبيض كالأسود ونحو ذلك كثير وهذا مشاهد لا ينكره عاقل، والقرآن مملوءٌ من نحو قوله تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾[1].

وأمّا الرزق: فقد رزق بعضهم أكثر من بعض، وقَلَّ ما يوجد أخوان لأبٍ وأمّ مُستَوِيَيْنِ في الرزق، وبعض الناس رِزْقٌ في ذاته كالولد والمملوك فإنهما رزق الوالد والمالك، فكيف يستوي الرزق والمرزوق وقد قال[2] الله تعالى: ﴿والله فضَّل بعضكم على بعض في الرزق﴾[3] وغيرذلك كثير والمواريث رزق بالإجماع وليست مستويةً.

وأمّا الموت والحياة: فمن الناس من عُمْرُهُ مائة وثلاثون أو أكثر[4] إلى ألف سنة أو أكثر فكما كان الاختلاف في الزّيادة على مائة وعشرين كذلك فيما دون المائة والعشرين،

وقال الله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ـ إلى قوله عز وجل ـ ومنكم من يتوفى من قبل﴾[5].

والأمّة مجمعة على أن النبيء صلى الله عليه وآله وسلم مات بقضاءِ الله وقدره ومات وهو ابن ثلاث وستين سنة.

وقالَ تعالى: ﴿نحن قدرنا بينكم الموت..﴾ الآية[6].

وأما التعبد: فإن الله تبارك وتعالى تعبد الأنبياء صلوات الله عليهم بتبليغ الرسالة والقيام بصلاح الرعية، وتعبد الأئمة بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام والقيام مقام الأنبياء.

---

(١) البقرة (٢٥٣).
(٢) (أ) ناقص قد.
(٣) النحل (٧١).
(٤) (ب) وأكثر.
(٥) غافر (٦٧).
(٦) الواقعة (٦٠).

فصح أن الناس على فرقتين رُعاةٍ ورعيَّةٍ ولم يُسَاوِ في التعبد بين الرُّعاة والرّعيّة.

وأيضاً، فلم يتعبّد المملوك بمثل ما تعبد المالك، ولم يتعبّد المرأة بمثل ما تعبّد الرجل ونحو ذلك.

وأما المجازاة: فالجزاء من الله سبحانه على وجهين: جزاءٌ واجب للعبد أوجبه الله على نفسه كقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذَرَّةٍ خيراً يَرَه ومن يعمل مثقال ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه﴾[1] وليس الناس فيه على سواءٍ بل يُجْزَى كُلٌّ بقدر عمله والأعمال مختلفة.

ونقول: إنه تعالى يساوي في أنه يجزي كُلًّا منهم على قدر عمله ولا يظلم ربك أحداً.

والجزاء الثاني هو الزيادة على الأجر وليس بسواءٍ بل قد زاد الله بعض الناس أكثر من بعض، وفضّل أيضاً بعض الأعمال على بعض.

وروي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: (أيها الناس: إن الله لّما خلق خلقه فضّل بعضهم على بعض، فكان فيها فضّل من الأيام يوم الجمعة فجعله سَناءً ورفعةً، وكان فيها فضّل من الشّهور شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن).

قال الإمام المنصور بالله في المهذب: وكان أول من أحدث كفرهم وضلالهم رجل يقال له: أبو الغوازي في زمن الشريف العالم زيد بن علي من ولد الحسن عليهم السلام وهو الذي أظهر مذهب الزيدية بصنعاء ونُسب[2] إليه دار الشريف، وأنكر هذا المذهب في زمانه.

وكذلك الشريف العابد عبدالله بن المختار بن الناصر عليهم السلام والشريف العالم الحسن بن عبدالله بن المهوّل الحسني والإمام الناصر أبو

(١) الزلزلة (٧ - ٨).
(٢) وينسب.

الفتح بن الحسين الديلمي فله رسالة عليهم تُسمّى المُبهِجَة في الرد على الفرقة الضالة المتلجلجة وكذلك الشريف العالم حمزة بن أبي هاشم والإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان عليه السلام في كتاب تبيين كفر المطرفية وفي كتاب الرسالة العامة وكتاب المطاعن والهاشمة لأنف الضّلال وشرحها العمدة.

وصرح عليه السلام في هذه الكتب بأنهم أهل دار حرب، فهؤلاء كبار أهل البيت عليهم السلام في ديار اليمن صرح كل واحد منهم في زمانه بكفرهم وارتدادهم.

(فصل)

«والرُّوح أمرٌ استأثر الله تعالى بعلمه» أي شيء خلقه الله تعالى لا يعلمه إلّا هو جلّ وعلا «لقوله تعالى» ﴿ويسألونك عن الروح﴾ ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ أي من خلقه وعطيته وآياته ﴿وما أُوتيتم من العلم إلّا قليلاً﴾[1].

«وهو ما لا يكون الحيوان حياً إلّا به[2]، وادّعاء معرفة حقيقته قريب من دعوى علم الغيب لفقد الدليل» أي لعدم الدليل على معرفة حقيقته «إلّا التّخيُّل» أي التوهم الكاذب والإستثناء منقطع أي لكن كثيراً من أهل علم الكلام خاضوا فيه وذكروا أقوالاً في ماهيّته هي على الحقيقة خيالات.

«فاكتساب أقوال الخائضين فيها ارْتِواءٌ من آجِنٍ» الارتواءُ إفتعال من الرِّيِّ وهو شرب الماءِ بعد العطش، والآجِنُ الماءُ المتغير الكدر «واستكثار من غير طائل» أي من شيءٍ غير نافع ولا حظٌّ فيه غير العبث واللغو والرجم بالغيب.

«والله تعالى يقول: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[3] أي لا تتبع ما لا تعلم «ويقول عز وجل في مدح المؤمنين ﴿والذين هم عن اللغو معرضون﴾»[4].

---

(١) الإسراء (٨٥).
(٢) (ب) إلّا معه.
(٣) الإسراء (٣٦).
(٤) المؤمنون (٣).

وروي عن علي صلوات الله عليه أنه سأله يهودي فقال: أخبرني عن الرُّوح ما هو؟ فإن أَبَنْتَهُ لي آمنتُ من ساعتي؟

فقال له علي عليه السلام: (إعلم: أن الرُّوح شيءٌ أوجده الله من ملكه وأودعه في ملكه، وجعل له أجلاً معلوماً ورزقاً مقسوماً، فإذا فرغ ما لك عنده أخذ ما له عندك) فأسلم اليهودي.

وروي: أن اليهود بعثت إلى قريش: أن اسألوه[1] عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح، فإن أجاب عنها كلها أو سكت عنها كلها فليس بنبيء.

وإن سكت عن بعض وأجاب عن بعض فهو نبيء.
فبيَّن لهم القِصَّتين وأبْهَمَ أمر الروح، وهو مُبْهَمٌ في التوراة.
واعلم: أن الروح عند القاسم والهادي والناصر والإمام الحسين بن القاسم العياني والمؤيد بالله والإمام أحمد بن سليمان وغيرهم من أئمة أهل البيت عليهم السلام وغيرهم: جسم لا يعلم حقيقته إلاّ الله تعالى.

قال الهادي عليه السلام في جواب مسائل الرازي: (وقلت: وكيف يُميت الله البدن ولا يُميت الروح وكُلٌّ سيموت.

فأما معنى خبر الله من إحياء الروح فإن ذلك بحكمة الله وفضله وما أراد من الزيادة في كرامات المؤمنين، وأراد من الزيادة في عذاب الفاسقين فجعل الأرواح حيَّةً باقيةً إلى يوم الدين ليكون روح المؤمن بعد فناء بدنه متلذّذاً بالبشارات والنعيم والسُّرور والحُبُور بما يسمع من تبشير الملائكة بالرِّضى والرِّضوان من الواحد ذي الجلال والسلطان، وما أعدّ له من الخير العظيم والثواب الجسيم كل ذلك يتناهى إليه علمه ويصل إليه من ربه فهمه فيكون ذلك زيادة في ثوابه ومبتدئة ما يريد الله من إكرامه حتى يكون يوم القيامة المذكورة ثم ينفخ في الصُّور النفخة الأُولى فيقع بهذا الروح من الموت ما يقع بغيره في ذلك اليوم، فيموت ويفنى كما فنيَ البدنُ أوَّلاً.

---

(١) (أ) أن سَلُوهُ.

وكذلك تدبير الله في إبقاء روح الكافر بعد هلاك بدنه لما في بقاءِ روحه عليه من الحسرة والبلاءِ بما يُعاين ويُوقن ويبلُغُه من أخبار الملائكة بما أعدّ الله له من الجحيم والأغلال والسّعير وشرب الحميم وما يصير إليه من العذاب الأليم، فرُوحُهُ في خزيٍ وبلاءٍ حتى ينفخ في الصور فيحقّ بهذا الروح ما حقّ بغيره من الفوت ويواقعه ما واقع جسمه من الموت.

ثم ينفخ النفخة الثانية من بعد موت كل شيء وهلاك كل حي ما خلا الواحد الفرد الصّمد المُميت الذي لا يموت المحيي الذي لا يخشى من شيءٍ فوتاً.

ولو كانت الأرواح تموت مع موت الأبدان لكان في ذلك فرح وراحة للكفّار وغفلة وفرحة للأشرار، ولكان ذلك غمّاً وكآبةً على المؤمنين ونقصاناً وتضعضعاً لسرور الصالحين، فافهم ثاقب حكمة الله وتدبيره. انتهى .وقال المؤيد بالله عليه السّلام الروح والهوى جسمان لطيفان والعقل عرض.

قلت ويُؤيِّد هذا ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم[1] «ما من مؤمن يمرُّ بقبر رجل كان يعرفه في الدنيا فيُسلم عليه إلّا عرفه وردّ عليه» وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «اللّهَ اللّهَ في إخوانكم من أهل القبور فإن أعمالكم تُعْرَضُ عليهم».

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم «تُعرض أعمالكم على الموتى فإن رأوا حسنةً فرحوا بها واستبشروا وقالوا: اللّهُمّ إنّ هذه بمنّك على عبدك فأتمّها عليه، وإن رأوا سوءًا قالوا: اللّهم راجع به».

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إن الميت ليعرف من يحمله ومن يغسّله ومن يُدلّيه في حفرته».

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «إن الميت إذا وضع في قبره ليسمع خفق نعالهم إذا انصرفوا» وغير ذلك مما يؤيّد هذا المعنى كثير، وقد بسطت كلام الأئمة عليهم السلام في هذا الموضع في الشرح.

---

(١) ( ) أنه قال.

قال عليه السلام: «وكذلك في كثير من مسائل فن اللطيف» المذكورة في رياضة الأفهام وغيرها.

«ونحو مساحة الأرض» أي معرفة مقدارها وكم هي فراسخ ونحو ذلك لأنه لا دليل عليه إلّا التوهم.

(فصل)

في ذكر فناءِ العالَم، وكثير من أهل علم الكلام يذكر هذه المسألة في كتاب الوعد والوعيد، وبعضهم يذكرها في كتاب العدل.

قال «أئمتنا عليهم» «السلام والجمهور» من المعتزلة وغيرهم: «ويفني الله العَالَمَ».

اعلم: أنه لا خلاف بين أهل الإسلام في فناءِ العالم، وإنّما اختلفوا في كيفيته وفي ما به يُعلم.

فقال بعضهم: يُعلمُ بالسّمع فقط ولا دليل في العقل عليه وهو قول أبي هاشم وقاضي القضاة.

وقال بعضهم: في العقل دليل على معرفته كالشرع وهو قول أئمة أهل البيت عليهم السلام وأبي علي وأصحابه.

ووجهه عند أهل البيت عليهم السلام: ما ذكره الهادي عليه السلام في البالغ المُدرِك: (فلمّا تصرّمت أعمال المطيعين ولم يُثابوا وانقضت آجال العاصين ولم يُعاقَبوا وجب على قَوَدِ التّوحيد واطّراد الحكمة أنّ داراً بعد هذه الدار يُثاب فيها المطيعون ويُعاقب فيها المسيئُون، وهذه أمور أوجبتها الفطرة واستُحِقّت بالإيمان... إلى آخر كلامه عليه السلام).

ومثله كلام الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام وغيره.

وروي: أن عبدالمطلب وكان مقرّاً بالله ومقرّاً بالبعث كان يقول: إنه لن يخرج من الدنيا ضلول حتى ينتقم اللّهُ منه.

فقيل له: إن فلاناً مات حتف أنفه؟

فأطرق ساعةً فقال: لا بدّ من دار غير هذه الدار يُجزى فيها المحسنُ بإحسانه والمسيءُ بإساءته.

وأما الشيخ أبو علي ومن تبعه فإن الوجه عنده أنه يقول: إن العقل يُجوِّز أن يكون للأجسام ضِدٌّ يخلقه الله لفنائها وإعدامها، لأنه من جملة من يقول: إن الفناء عَرَضٌ يخلقه الله لإعدام الأجسام كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأما كيفية فناء العالَم: فإن الله سبحانه يُفنيه «ويُعدمه» كأن لم يكن وهذا كما تراه حكاه الإمام عليه السلام عن جمهور أئمة أهل البيت عليهم السلام وغيرهم وهو قول أبي علي وأبي هاشم وغيرهم.

وقال «الجاحظ والمُلاحِيَّة وبعض المجبرة» وهم الكُرَّاميَّة «محال» إعدامه.

وإنّما الفناءُ عندهم بمعنى التَّمزُّق والتَّغيُّر والتَّبدُّد، والذي حكاه الإمام يحيى عليه السلام من استحالة إعدام العالم عن الجاحظ والكرامية فقط.

قال: واحتجوا بأن العالم لو انتفى لكان انتفاؤه لا يخلو إمّا أن يكون لمؤثرٍ أوْ لَا ومحال أن يكون انتفاؤه لا لمؤثر وذلك معلوم بالضرورة.

وإن كان انتفاؤه لمؤثر فلا يخلو إمّا أن يكون مُوجِباً أو مختاراً، ومحال أن يكون موجِباً لأنّ ذلك المُوجِب ليس إلاّ طُرُوّ ضِدّ وهو الفناءُ والقول به باطل لأنه لا طريق إلى كون الفناءِ معنىً مضاداً للجوهر فيجب نفيه، ولأن التضاد حاصل من كلا الجانبين، وكل واحد منهما قابل للعدم فليس انتفاء الجوهر بالفناء أولى من العكس.

فيجب: إمّا انتفاؤهما جميعاً وهذا محال، وإمّا أن يكونا موجودين معاً مع تضادهما وهذا محال أيضاً، أو ينتفي أحدهما دون الآخر وهو محال أيضاً، إذ لا مخصِّص فبطل أن يكون المؤثر في عدم العالم وانتفائه أمراً موجباً.

قال: ومحال أن يكون المؤثر في فناء العالم مختاراً لأن الفاعل لا بدّ له من فعل يؤثر فيه، والإعدام ليس أمراً ثبوتيّاً بل هو نفيٌ محضٌ فاستحال إسناده إلى الفاعل.

«قلنا» ردّاً على الجاحظ ومن تبعه: انتفاء العالم وإعدامه لمؤثر مختار وهو الله سبحانه وتعالى كما ابتدعه واخترعه من لا شيء كذلك يعيده نفياً محضاً ولا شيء حينئذٍ إلّا الله الواحد القهار.

ولا محال يلزم من ذلك «كذهاب المصباح والسّحابِ» لأن ذلك يصير نفياً محضاً عدماً بعد كونه جسماً وذلك مشاهد بالضرورة «فليس» ما ذهبنا إليه من إعدام العالم «بمحالٍ».

فإن قالوا: إن أجزاء المصباح والسّحاب لم تصر عدماً وإنما تفرقت وتبدّدت في الآفاق.

قلنا: هذا خلاف المعلوم بالضرورة وليس خلق الأجسام من العدم المحض بأعجب من إرجاعها إلى العدم المحض.

«و» مما يدل على ذلك من السمع «قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾...[1] الآية، فمعنى الأول أنه تعالى المنفرد بالأوّلية أي كان ولا كائن غيره تعالى اتفاقاً، فكذلك يكون معنى قوله تعالى: ﴿والآخر﴾ أي المتفرد بالآخريّة أي الباقي بعد فناءِ كل شيءٍ وإعدامه.

ولو كان الفناءُ بمعنى التّبديد والتفريق لما صدق عليه قوله تعالى إنه الآخر أي المنفرد بالآخريّة لأنه قد شارك في هذه الصفة الأجسام المتبدّدة.

ولنا قوله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾[2] ولا تُعقل الإعادة إلّا بعد الإعدام.

وقوله تعالى: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾[3] وكان الابتداءُ عن عدم فكذلك تكون الإعادة عن عدم وغير ذلك.

«و» لنا ما ذكره علي عليه السلام «في النهج» أي نهج البلاغة في خطبة

---

(١) الحديد (٣).
(٢) الروم (٢٧).
(٣) الأنبياء (١٠٤).

التوحيد من قوله عليه السلام «فهو المفني لها بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها» وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها بأعجب من إنشائها واختراعها وأنه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه «كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان» ولا حين ولا زمان عدِمت عند ذلك الآجال والأوقات وزال السُّنون والساعات.. «إلى قوله عليه السلام: «ولا شيءَ إلاَّ الله الواحد القهار».

وقوله عليه السلام في خطبة الأشباح: (الأول الّذي لم يكن له قَبْلٌ فيكون شيء قبله، والآخر الذي ليس له بَعْدٌ فيكون شيء بعده) وهذا كله نص فيما ذهبنا إليه من إعدام العالم.

فإن قالوا: الإعدام غير محال ولكن لا تصح الإعادة إلاّ لتلك الأجسام المتبدِّدة التي أطاعت الله سبحانه وعصته ولو عدمت كان المُعَادُ غيرها وذلك يؤدّي إلى أن ينعّم جسم لم يتعب في طاعة الله سبحانه وأن يعذَّب جسم لم يعص الله وذلك لا يجوز من الله تعالى.

والجواب والله الموفق: أن الله سبحانه قادر على إيجاد ذلك الجسم الذي أعدمه بعينه وإرجاع ذلك الروح إليه بعينه وتنعيمه أو تعذيبه فلا بُعد في ذلك بعد إقامة الدليل عليه لأنّ الله على كل شيءٍ قدير وهو[1] من الممكن غير المستحيل.

واعلم: أن القائلين بصحة إعدام الأجسام اختلفوا في المؤثِّر في هذا الإعدام:

فالذي ذهب إليه جمهور أئمة أهل البيت عليهم السلام: أنّ المؤثِّر فيه الفاعل المختار وهو الله رب العالمين، وهو قول الخوارزمي من المعتزلة، والباقلاني من الأشعرية حكاه عنهما في الشامل.

وهو أيضاً قول أبي الحسين الخيّاط ومحمود بن الملاحمي وإن لم يقل بعدم الأجسام، ذكره شارح الأبيات الفخرية.

---

(١) (ض) وذلك.

وقال جمهور المعتزلة: إن المؤثر في الإعدام طُروُّ ضِدّ للأجسام يُسمَّى الفناءُ ولا محل له.

وقال بعض الأشعرية وبعض المعتزلة: بل إنما كانت الأجسام باقية ببقاءٍ قائمٍ فيها وذلك البقاءُ غير باقٍ بل يخلقه الله تعالى حَالاً بعد حَالٍ فإذا لم يخلق الله ذلك عدمت الجواهر.

وبعضهم قال: إن الجواهر باقية ببقاءٍ لا في محل وهو يحكي عن بشر بن المعتمر.

ومنهم من قال غير ذلك.

ولا حاجة إلى الاشتغال بذكر هذه الأقوال الباطلة التي لا دليل عليها من عقل ولا سمع.

قال الإمام يحيى عليه السلام: وتوقف بعض المتكلمين من المعتزلة والجويني من الأشعرية في صحة إعدام الأجسام وفي إنكارها.

قلت: وقد بسطت في هذا الموضع من أقوالهم وغيرها في الشرح وظاهر كلام القاسم عليه السلام والهادي والمرتضى عليهما السلام أن فناء العالم هو تبديده وتمزيقه وتركيبه على غير هيئاته التي كان عليها لأنه يعدم وإن كان ذلك جائزاً من جهة العقل (ابتداءً) لأن الله على كل شيء قدير، وقد نقلت أقوالهم بلفظها في الشرح.

والحق أن إعدام الأجسام وتصييرها عدماً محضاً جائز صحيح من جهة الفاعل المختار وهو الله رب العالمين ولا استحالة فيه كما زعمه الجاحظ ومن معه، ولا يلزم منه محذور ولا جور كما سبق تقريره.

وأما وقوع ذلك فموكول إلى دليل السَّمع فما صحّ منه فهو المُتَّبع والله أعلم «ووجه حسنه» أي حسن فناء العالم «التفريق» أي التفرقة «بين دار الامتحان» وهي دار الدنيا «ودار الجزاء» وهي الدار الآخرة لأن دار الدنيا دار تكليف وعمل وامتحان، ودار الجزاء هي دار المجازاة بالثواب والعقاب ولا تكليف فيها، فهما كالمتضادين فلا بد من التفرقة بينهما.

«فإن قيل: لم لم يكن الجزاء» من الله سبحانه بالثواب والعقاب «في الدنيا» مع عدم فنائها.

قال عليه السلام: «قلت: وبالله التوفيق: لعلم الله سبحانه وتعالى أن أكثر العصاة لا يوقنون به» أي بالجزاءِ حينئذٍ أو بالله تعالى وإن ظهرت الأدلة عليه تعالى لعنادهم وإهمالهم «فلو أنه تعالى عاقبهم» في دار الدنيا «من غير» فنائها وغير «خلق ما يعلمون به ضرورة» أي بضرورة العقل أن ذلك الذي لحقهم [وأنّ مَعْمُولَةٌ ليعلمون] عقوبةٌ منه تعالى لهم على عصيانهم (لم يعرفوا كون ذلك) العقاب الواصل إليهم في الدنيا عقوبة وجزاءً لهم على عصيانهم «وإنما يعدونه» أي ذلك العقاب في الدنيا «من نكبات الدّهر» التي صارت تصيب غيرهم «كما يزعمون ذلك» ويتحدثون به في الماضين والباقين وينكرون كونه[1] عقوبة من الله تعالى لهم على عصيانهم وهذا في حق العصاة «و» كذلك إن أكثر «المُمتحنين لو جُوّزُوا» في دار الدنيا «مع عدم مثل ذلك» أي مع عدم خلق ما يعلمون به ضرورة أن الواصل إليهم جزاءٌ «لم يعلموا ضرورة أن الواصل إليهم جزاءٌ» من الله سبحانه على أعمالهم الصالحة وعوض عن امتحانهم «بل» ربّما «يحصل التجويز» منهم «أنه من سائر التّفضلات» المُبتدءآت من الله تعالى عليهم في دار الدنيا.

وأيضاً لو وقع الجزاءُ «مع عدم كشف الغطاء» أي مع عدم اضطرارهم إلى معرفته تعالى ومعرفة كونه جزاء «بخلق ذلك» أي بخلق ما يعلمون به ضرورة أن الواصل إليهم جزاء لكان في ذلك «إثبات لحجة الأشقياءِ» على الله تعالى «لانتفاء الفرق عندهم» أي عند الأشقياء «بين من يخافه تعالى بالغيب» أي قبل يوم القيامة للأدلة العقلية والشرعية المؤدية إلى معرفته تعالى وصدق وعده ووعيده فعملوا بمقتضاها «وبين من لا يخافه تعالى إلاَّ عند مشاهدة العذاب» وحين لا تنفع التوبة ولا تقبل المعذرة فيتوهم الأشقياءُ استوى الفريقين فيحتجون على الله تعالى «فيقولون» حين مشاهدة العذاب «تُبْنَا» عن عصيانك «كالتائبين» من الذين تابوا قبلنا من المؤمنين «وأطعناك» الآن

---

(١) (أ) كون ذلك.

«كالمطيعين» ممّن سبقنا بالطاعة فلم تعذبنا ولم لا تقبل توبتنا كما قبلتها ممن هو حي مثلنا، وهذه حجة الأشقياءِ التي يتوهمونها على الله تعالى لو وقع الجزاءُ في الدنيا «ومع الفناء ثم البعث» أي مع فناء العالم ثم إعادته «يعلمون عِلماً بَتّاً» أي علماً لا شك فيه «لأجل فنائهم وإعادتهم أن الله حقٌّ» وأن ما وعد وأوعد به صدق وأن الفصل بين الدارين بالفناء جُعِلَ لتمييز الجزاء كما «قال تعالى ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾[1] أي أطراف الدنيا ونواحي السماء من آيات قيام الساعة التي تتغير بها الأرض والسماء «وفي أنفسهم من الموت» ثم الحياة «حتى يتبينّ لهم أنه الحق» أي أن الله سبحانه هو الحقُّ لا ريب فيه وأنه مجازيهم بما عملوا، «و» يعلمون أيضاً «أن الواصل إليهم جزاءٌ» لهم على أعمالهم «قطعاً» أي علماً لا شك فيه «لإخبار الله إيَّاهم[2] بذلك» أي بالمجازاة «في الدنيا على ألْسِنَةِ الرّسل» صلوات الله عليهم «ولإخبارهم أيضاً في الآخرة به» أي بأنه جزاءٌ» فيكون ذلك أعظم حسرةً على العاصين وأتمَّ سروراً للمثابين مع انتفاء حجة الأشقياء على الله تعالى» لِمَا شاهدوه من الفصل بين الدارين فلا يمكنهم المساواة بين من تاب قبل موته، وقبل مشاهدة العذاب ومن تاب بعده حين مشاهدة العذاب «ولأنَّ الآخرة دار جزاء لا دار عمل» فثبت بجميع ما ذكرناه حسن فناء العالم ثم الإعادة «والله أعلم».

(فصل)
في ذكر الرزق

الوجه في ذكره أنه من أفعال الله سبحانه وتعالى الدالة على عدله وحكمته وفيه مصالح الخلق ومنافعهم فهو من أصول النعم التي تفرد الله تعالى بخلقها.

قالت «العدلية» جميعاً: «والرزق» هو «الحلال من المنافع» وهو كل ما ينتفع به من الأموال وغيرها كالعقل والقوّة والجوارح «والملاذ» من مأكول ومشروب ومنكوح ومشموم ونحو ذلك، دون الحرام فلا يُسمّى رزقاً.

---

(١) فصلت (٥٣).

(٢) (ض) لهم.

وقالت «المجبرة بل والحرام»: يُسمَّى رزقاً عندهم بناءً على قاعدتهم في الجبر أن أفعال العباد من الله تعالى الله عن ذلك.

«قلنا» لا خلاف أنه قد نهى الله عن تناوله» والانتفاع به فكيف يجعله لنا رزقاً وهو ينهانا عنه.

«وهو» أي الحرام «كما لا يُتناول» و«لا يُنتفع به» من الأشياء التي لا منفعة فيها أصلاً كالسّموم ونحوها «وهو» أي الذي لا يُتناول ولا منفعة فيه أصلاً «ليس برزق اتفاقاً» بيننا وبينهم.

«وأيضاً: لم يُسَمِّ الله رزقاً إلّا ما أباحه دون ما حرّمه قال تعالى: ﴿ومن ثمرات النخيل والأعناب﴾ ﴿تتخذون منه سكراً﴾ أي خمراً مسكراً فلم يُسمّه رزقاً ﴿ورزقاً حسناً﴾[1] أي خلّاً وعنباً وتمراً[2] فسمّى ما انتُفِعَ به من ثمرات النخيل والأعناب وليس بمسكر رزقاً حسناً ولم يسم المسكر رزقاً.

وأيضاً: فإن أئمة اللغة وأربابها لا يُسمُّون ما اعتقدوا تحريمه رزقاً.

قال المسلمون: «وما ورد الشرع بتحريمه فلا يحل تناوله».

وقالت «الإباحية» وهم فرقة من الباطنية: «بل يحل كل ما عُلِمَ من الدين تحريمه من الأموال والفروج وقتل النفس بغير حق وغير ذلك» من المحرمات، وسواءٌ كانت عقلية أو شرعية.

وما جاء في الكتاب الكريم والسنة مما يدل على التحريم فإنهم يتأولونه على ما يوافق هواهم، ويقولون: إن له باطناً خلاف ظاهره.

وقالت «المُزدكِيّة» وهم فرقة من الثنوية منسوبون إلى رجل يُسمَّى مُزْدَك ويزعمون أنه نبي وقد تقدم ذكرهم.

«والصوفية» وقد تقدّم ذكرهم: «بل يحل كل ما علم من الدين تحريمه من الأموال والفروج وغير ذلك» من سائر المحرمات كالزنى واللواط والتدفيف والغِناءِ والزّمر والرّقص وغير ذلك «إلّا القتل» فإنهم لا يجيزونه.

---

(١) النحل (٦٧).

(٢) (ض) وتمراً وزبيباً.

«قالوا: لأنّ المال مَالُ الله» لا مِلْكَ للمخلوق فيه «والعبد عبدالله» فيحل لعبده تناول ماله.

«و» قالوا إن «تناول النكاح» من زنى وغيره «محبة لِلَّهِ لحلوله» عز وعلا عن ذلك «في المنكوح» بناءً على أنه تعالى يحل في الصُّور الْحِسَان «تعالى الله عن ذلك» علوّاً كبيراً.

«لنا» عليهم جميعاً: «قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ ﴿والدم ولحم الخنزير ومآ أُهِلَّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلاَّ ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق﴾[1] هذه «الآية» وغيرها كقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾[2] الآية. وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الرِّبَا..﴾ الآية[3].

«وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ الآية[4].

«وقوله تعالى ﴿ولا تقربوا الزنى..﴾ الآية ﴿إنه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾[5] «ونحوهما» كقوله تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾[6] ونحوها من الآيات كثير.

«و» لنا أيضاً «ما ورد في قوم لوط» من العذاب والآيات الناعية عليهم قبح أفعالهم.

«وقوله تعالى» ﴿ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلاَّ بالحق﴾[7].

---

(١) المائدة (٣).
(٢) النساء (٢٣).
(٣) آل عمران (١٣٠).
(٤) النساء (٢٩).
(٥) الإسراء (٣٢).
(٦) المائدة (٩٠).
(٧) الأنعام (١٥١).

وقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها..﴾[1] الآية. «وهم» أي الإباحية والصوفية «يتأوّلون هذه الآيات» المتقدم ذكرها «على ما يحبون ويطابق هواهم، وإن كان الكلام لا يحتمله» أي لا يحتمل التأويل «لأنهم باطنية» فهم «لا يتقلدون بشيءٍ من الشرائع» التي أمر الله بها ونهى عنها، فهم في الحقيقة من فِرَقِ الملحدين «نحو تأولهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا نكاح إلاّ بوَليّ وشَاهِدَيْ عدلٍ» «بأن الوليّ الذَّكَرَ وشاهدي العدل الخُصْيَتانِ على ما هو مقرر في كتبهم».

هكذا رواه الإمام عليه السلام عنهم.

وقولهم: إن ثعبان موسى عبارة عن حجته، وإحياء الموتى عبارة عن العلم، ونبع الماء من بين أنامل النبيء صلى الله عليه وآله وسلم إشارة إلى كثرة علمه، وأنّ الخيانة إظهار العلم إلى غير أهله وغير ذلك.

«وذلك» منهم تصميم على الإلحاد «وردٌّ» لما عُلِمَ من الدين ضرورة فهو تكذيب لِلّهِ ولرسوله.

قال «المسلمون: وما حيز من مباح» أي ما حازه أحد من مباح كالماء والحطب والصيد والأرض البيضاء التي لا ملك فيها لأحدٍ «أو» حيز بتكسب مشروع» أي بإذن الشارع «نحو الشراء» والاتهاب والإجارة ونحو ذلك «فهو ملك من حازه» ولا يجوز لغيره تناوله إلاّ برضاه.

وقالت «المطرفية» وهم فرقة من الزيدية منسوبون إلى مطرِّف بن شهاب كان في وقت الصليحي (علي بن محمد): «لا ملك لعاصٍ» فما حازه العاصي وقبضه فهو مغتصب له لأنّ الله لم يأذن له في تناول شيء من رزقه.

«لنا» عليهم «الآيات» القرآنية وهي كثيرة «نحو قوله تعالى: ﴿ويجعلون لما لا يعلمون نصيباً مّما رزقناهم﴾ الآية[2].

وقوله تعالى: ﴿وحرموا ما رزقهم الله..﴾ الآية[3].

---

(١) النساء (٩٣).

(٢) النحل (٥٦).

(٣) الأنعام (١٤٠).

وقوله تعالى: ﴿نحن نرزقكم وإيّاهم﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿ومن كفر فأمتعه قليلاً...﴾ الآية[2].

«و» لنا عليهم أيضاً «الإجماع» من الأمّة على أن العاصيَ يملك ما كسبه من الحلال وأنه يحرم اغتصابه إلّا بحقّ.

قالوا: جاز تَغَنُّمُ أموال الكفار بالإجماع وكذلك البغاة فدلّ على أنهم غير مالكين لها.

قلنا: ما ذكرناه من الآيات والإجماع دليل واضح على أن الكفّار والعصاة[3] يملكون ما كسبوه[4] كما ذكرنا وَجَوَازُ تَغَنُّمِ أموالهم لا ينافي الملك لأنه بدليل خاص عقوبة لهم في الدنيا كما جاز سَبْيُ الكفار وقتلهم فكذلك تَغَنُّمُ أموالهم على وجه العقوبة، وكذلك أموال أهل البغي.

(فرع)

«والرّازق هو اللّهُ تعالى لأنه الموجِدُ للرّزق والواهب له» والخالق له سواءٌ كان جسماً أو عرضاً لا يقدر عليه غيره فهو الرازق حقيقة. وقالت «العدلية: وقد يُطلق» اسم الرازق مجازاً ذكره النّجري «على نحو الواهب من البشر» أي من بني آدم كالناذر والمتصدق «لكونه مُبِيحاً للموهوب» والمنذور به.

والوجه أن الله سبحانه قد ملّك عبده ما حازه وقبضه من الرزق بأيّ أنواع التمليكات، فإذا أذِنَ ذلك العبد لغيره وأباح له التّصرُّف فيه سُمِّيَ رازقاً مجازاً.

«خلافاً للمجبرة» فقالوا: لا يصح إضافة الرزق إلى العباد رأسا لأن الأفعال كلها عندهم من الله تعالى.

---

(١) الأنعام (١٥١).

(٢) البقرة (١٢٦).

(٣) (ض) والبغاة.

(٤) (ض) ما اكتسبوه.

«لنا قوله تعالى ﴿فارزقوهم منه﴾[1].

قلت: والعمدة استقراءُ اللّغة، فإن كان الرازق في اللغة هو خالق الرزق كان إطلاقه على نحو الواهب مجازاً، وإن كان الرازق في اللغة هو معطي الرزق كان إطلاقه عليه حقيقة والله أعلم وأما المجبرة فبنوا على قاعدتهم المنهدة.

(فصل)

«والتكسّب» أي السعي في طلب الرزق بالتجارة والإجارة ونحو ذلك «جائز» بل قد يكون واجباً إمّا لنفقة طفل أو زوجة أو أبوين وقد يكون مندوباً ومباحاً ومكروهاً ومحظوراً.

وقالت «الحشوية و» مثل قولهم، «تدليس الصوفية» أي القول الذي تظهره الصوفية للتدليس على أغمار الناس: «لا يجوز التكسب لمنافاته التوكل» الذي أمِرْنَا به، ولأنه لا يأمن الكاسب أن يغصب عليه ما كسبه ظالم فيتقوّى به على ظلمه، ولأنه قد اختلطت الأموال والتبس الحلال بالحرام.

«و» أما «تحقيق مذهب الصوفية» فليس لأجل ذلك «بل لأن إباحته» أي إباحة الرزق «أغنته عن المشقّة» في طلب الرزق لأنهم يقولون إن الأموال مباحة.

«قلنا» ردّاً عليهم «التكسب لم يُنافِ التّوكل» لأنّ الزَّارعَ يُلقي بذره في الأرض متوكِّلاً على الله سبحانه في إنباته وسقيه وسلامته من الآفات.

ثم أهلِ السفر في البر والبحر يقطعون القفار ويخوضون البحار ابتغاء فضل الله متوكلين عليه في سلامتهم وصرف العوائق عنهم وحصول الربح لهم «سيَّما مع المخاطرة به» أي بالرزق «في القفار» التي هي مأوى اللصوص «وعلى متون أمواج البحار» التي لا يؤمن فيها عواصف الرياح وسكونها كما قال تعالى: ﴿إن يشأ يسكن الريح﴾... الآية[1].

---

(1) النساء (8).

(1) الشورى (33).

وقوله تعالى: ﴿فيرسل عليكم قاصفاً من الريح فيغرقكم﴾.. الآية[1].

وأما قولهم: إن الأموال مباحة فهو رد لما علم ضرورة من الدين تحريمه «وأدلة تحريم أموال الناس» بغير إذن شرعي «لا ينكرها إلّا كافر» جاحد لما أنزل الله سبحانه من الأحكام والحدود.

واعلم: أن ضمان الله سبحانه رزق عباده كما قال عز وجل: ﴿وما من دابةٍ في الأرض إلّا على الله رزقها﴾[2] وغيرذلك: لا ينافي وجوب التكسب في بعض الأحوال لأنّ الله سبحانه جعل الدنيا دار عمل فلا بد من السعي في الأغلب للرزق[3] فيها.

ولا يقال: إن موت من يموت بالجوع والعطش ينقض ضمانه تعالى لأن ذلك سبب من أسباب الموت جعله الله سبحانه لمصلحة المكلف أو عقوبته كما مر في الآلام.

(فصل)
في الأسعار

والوجه في ذكرها: كونها من مصالح الخلق.

«واعلم: أن السعر» هو في اللغة «قدر ما يباع به الشيء فإن زاد على المعتاد» في أغلب الزمان «فغلاء» أي فهو سِعرٌ غَال «وإن نقص منه فرخص» أي فهو سِعْرٌ رخيصٌ.

«وقد يكونان بسبب من الله تعالى حيث أنعم بزيادة الخِصْبِ» بكسر الخاء وهو نقيض الجدب وذلك بكثرة الأمطار والبركة في الثمار وذلك «في الرُخص وحيث امتحن» تعالى عباده «بزيادة الجَدْبِ» بفتح الجيم وهو نقيض الخِصْبِ وهذا «في الغلاءِ».

وإذا ضُمّ الخصبُ إلى الجَدْب فُتِحَا معاً للمناسبة يقال: خَصْبٌ وجَدْبٌ

---

(١) الإسراء (٦٩).
(٢) هود (٦).
(٣) ض لطلب الرزق.

«و» قد يكون الغلاءُ والرخص «بسبب من الخلق» وذلك «حيث جلب التجار من موضع خصيب إلى أخصب منه» وذلك «في الرخص وحيث تغلّب بعض الظلمة على أكثر الحبوب ونحوها» من الثمار وغيرها «ومنعها» عن الناس «في الغلاء».

والغلاءُ مأخوذ من الْغُلُوِّ وهو تجاوز الحدِّ.

والرّخص مأخوذ من الرَّخْصِ وهو اللِّينُ يقال: كَفٌّ رِخْصُ البنانِ إذا كانت ليِّنة اللَّمسِ.

وقالت «الحشوية والمجبرة: بل الكل» من أسباب الغلاء والرخص «من الله تعالى» بناءً على أن كل كائن في السموات والأرض منه جل وعلا عن ذلك.

«قلنا» ردّاً عليهم: «ورد النهي من الشارع عن الاحتكار» للقُوتَيْنِ من نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من احتكر طعاماً أربعين يوماً فقد برىء من الله عز وجل وبرىء الله منه».

«و» كذلك «ورد النهي عن بيع الحاضر للبادي» نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يبيعنَّ حاضر لبادٍ دعُوا النّاس يرزق الله بعضهم من بعض» وما ذاك إلاّ لأجل ذلك أي لأجل كون الاحتكار وبيع الحاضر للباد سبباً في الغلاء والاحتكار.

وبيع الحاضر للباد فعل العباد، ولأجل ذلك جاز التّسعير في القوتين وغيرهما لقول علي عليه السلام في عهده للأشتر حين ولاّه مصر (وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع).

(فصل)

«والتكليف لغة: تحميل ما يشق» يقال: كلّفني فلان عمل كذا أي حملني مشقته وثقله.

ويدخل في ذلك الفعل والترك نحو: كلفني ترك الأكل وترك الشرب.

«و» حقيقة «التكليف اصطلاحاً» أي في اصطلاح أهل الشرع الذي تعارفوا عليه فهي عرفية خاصة: «البلوغ والعقل» فيقال فلان مكلف أي عاقل، وأصله من تسمية السّبب باسم المسبّب.

«و» حقيقته «شرعاً» أي الحقيقة التي أثبتها الشارع: «تحميل الأحكام» الخمسة عقلية أو شرعية فيقال: فلان مكلف أي محمّل فعل الصلاة وسائر الواجبات الشرعية والعقلية، وكذا هو محمّل فعل المندوب وترك المكروه على وجه التحبيب لا الحتم، ومحمل معرفة حكم المباح فحقيقته في الشرع بعض حقيقته في اللغة.

«ووجه حسنه: كونه عرضاً على الخير» وهو الفوز بالنعيم الدائم والدرجات العالية في جنات عدن مع التعظيم الذي لا يكون إلّا مع الثواب «كما مر» ذكره في مسألة إيجاد الخلق سواءً سواءً وأيضاً: قد تقرر أن الله تعالى عالم غني حكيم فإذا صدر من جهته تعالى فعل وغَمُضَ علينا وجه المصلحة على جهة التفصيل رددناه إلى هذه القاعدة وقضينا بكونه حكمةً وصلاحاً سواءً كان تكليفاً أو غير تكليفٍ، وهذا جواب مقنع لا يرد عليه شيء.

وقد أشار إليه القاسم بن إبراهيم عليهما السلام في جواب الملحد.

قال الإمام يحيى عليه السلام: شرائط التكليف منها ما يرجع إلى المكلِّف الحكيم وهو أن يكون مُنعِماً بأُصول النعم وهي خلق الحيِّ وخلق حياته وخلق قدرته وخلق شهوته وإكمال عقله وتمكينه من (المشتهيات ونصب الأدلة، وأن يكون تعالى مزيلاً للأمور المانعة عن تحصيل الأفعال المكلَّف بها، وأن يكون تعالى مزيحاً للعلل بتحصيل الألطاف على رأي الموجبين لها.

قلت: والصحيح أنها لا تجب كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قال: وأما ما يرجع إلى المكلَّف العاقل فهو: أن يكون قادراً على تحصيل ما كُلِّف به من فعل أو كفّ، وأن يكون عاقلاً لأن العقل هو مِلاَكُ التكليف، وأن يكون مشتهياً للشيءِ الذي مُنِعَ منه ونافراً عن الشيءِ الذي أُمِرَ بفعله لأنّ معقولية التكليف لا تحصل إلّا بما ذكرناه من المشقة وأن يكون عالماً

بصفة الفعل الذي كُلِّفَ بتحصيله من واجب أو مندوب وعالماً بصفة القبيح ليكون متمكناً من تركه.

وأما ما يرجع إلى الفعل المكلَّف به: فهو أن يكون ممكن الحصول صحيح الوقوع لأن التكليف بالمحال متعذر، وأن تكون له صفة زائدة على حُسْنِهِ كالواجب والمندوب.

فأمّا المباح فلا يمكن التكليف به [إذ لا صفة له زائدة على حسنه]، وأن يكون المكلَّف به شاقّاً فعلاً أو تركاً. انتهى.

«وكذلك الزيادة فيه» فإنه عَرْضٌ على الاستكثار من الخير «من إمهال إبليس» إلى يوم الدين «والتخلية» بينه وبين العباد في إغواء من أطاعه منهم.

«و» كذلك «إنزال المتشابه» من القرآن الكريم لأنّ فيه امتحاناً للمكلفين وإتعاباً لهم بوجوب رَدِّ المتشابه إلى المحكم وغير ذلك كإرسال الصيد يوم السبت على أهل القرية «وتفريق آيات الأحكام الخمسة» التي أوجب الله معرفتها جعلها الله سبحانه مفرقة في القرآن وعلى المكلَّف البحث عنها، وكل ذلك زيادة في التكليف والمشقة ليعظم الأجر والثواب.

«و» كذلك «إبقاء المنسوخ» حكمه «مع بقاء الناسخ» له في القرآن يُتلى مع تلاوته «ونحو ذلك» كزيادة الشهوة والدواعي والإبتلاء بالمصائب والآلام والتكاليف الشاقة كالجهاد وغير ذلك لأنها كلها «عَرْضٌ على استكثار الثواب» وبالصّبر على أداء الفرائض والوقوف عند الحدود.

وبهذا يُعرف بطلان قول من زعم أن الألطاف واجبة على الله سبحانه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

«وهو» أي العرض على استكثار الخير «حَسَنٌ» عند العقلاء كأصل التكليف.

قال» المسلمون كافة: ولم يكلف الله سبحانه وتعالى» أحداً من خلقه «إلاّ ما يُطَاقُ» لا ما لا يُطاق لكونه قبيحاً وقبحه معلوم بضرورة العقل، وكانت المجبرة لا تلتزمه وإن قالوا: إن الأفعال كلها من الله حتى صرح أبو

الحسن «الأشعري» بجوازه جَرْياً على قياس مذهبهم فقال: «بـل كَلَّفَ الله أبا جهل» اللّعين واسمه: عمرو بن هشـام وكنيته أبـو الحكم «ما لم يـطق» وذلك «حيث أمره» أي أمر أبا جهل «أن يعلم ما جاء به النبيء صلى الله عليـه وآله وسلم وبالإيمان معاً» أي أمره بهما معاً.

«ومن جملة ما جاء به النبيء صلى الله عليه وآله وسلم الإخبار» من الله سبحانه «بأنه» أي أبا جهل «كافر» أي يموت على الكفر فيستحق دخول النار.

«فإعلامه» أي إعلام أبي جهل «به» أي بكونه يموت كافراً فيستحق النار «تكليف» من الله تعالى لأبي جهل، «ويلزم» منه «التكليف بلازمه وهو الكفر» ليكون الإخبار من الله سبحانه بأنه يموت كافراً مطابقاً للواقع وإلاّ كـان كَذِبـاً أو كان كاشفـاً عن الجهل في حقـه تعالى وكـلاهما لا يَجُـوزَانِ على الله تعـالى، وحينئذٍ يكون هذا تكليفاً له بالكفر «مع الإيمان، والجمع بينهما لا يُطاق».

«والجـواب» عن مـا زخـرفـه الشقي الغـوي «والله المـوفق» إلى الصراط السّـوي والمنهج الـرضي أن نقول: لم يُكَلَّف أبـو جهل أن يعلم أنـه كافـر من أهل النار كما لم يكلف أن يعلم أن في المدينة منافقين مردوا على النفاق، وكما لم يكلف أن يعلم أنّ امرأة لوط من أهل النار وامرأة فرعـون من أهل الجنـة، وأن الله سبحـانه أغـرق فرعـون وخسف بقارون وغـير ذلك وقـد جاء بـذلك النبيء صلى الله عليه وآله وسلم فمن أين علمت يا ضِلّيل أنه كُلِّفَ أن يعلم أنه من أهل النار.

وأيضاً: «إن كفر أبي جهل» لعنه الله «سبب لـلإعلام» من الله سبحـانه «بأنه كـافر ضرورة «أي علمنـا ذلك ضرورة وقـد فعله أبو جهـل باختيـاره له وتأثيره له على الإيمان من غير مانع ولا حائل بينـه وبين الإيمـان، فلو آمن أبو جهـل لكان الله تعـالى يعلم منه الإيمـان لأنّ علم الله سبحانـه سابق للمعلوم غير سائق إليه ولا مؤثر فيه وهذا واضح «لا» كما عكّس الغـوى من «أن ذلك الإعلام سبب لحصول كفره» لأنه لا تأثير لعلم الله تعالى في حصول الكفر ولا الإيمان من العبد البتّة «وإذا لم يكن» الإعلام «سبباً» لكفره «لم يلزم التكليف» من الله تعالى لأبي جهل «بالكفر» بل حصل منه الكفر بـاختياره واتّبـاع هوى نفسـه.

«وأيضاً» إن أُريد بالكفر جحد ما جاء به النبيء صلى الله عليه وآله وسلم فإنّا نقول: «لم يكلَّف أبو جهل بالعلم بأنه كافر» أي جاحد ما جاء به النبيء صلى الله عليه وآله وسلم «لحصوله» أي الجحد «عنده» أي عند أبي جهل «بسبب كفره» فهو عالم بأنه جاحد لما جاء به النبيء صلى الله عليه وآله وسلم «ومنكر» لشرعه.

وإذا كان كذلك كان تكليفه بأن يعلم ذلك محالاً «إذ هو تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال، وكذلك أمْرُ الحكيم به» أي بتحصيل الحاصل «محال» أيضاً فلا يأمر به تعالى لأنه ينافي الحكمة «فثبت أنه لم يكلَّف» أبو جهل وأبو لهب وسائر الكفار والفساق «إلاّ بالإيمان بالله فقط» لا بالعلم بأنهم من أهل النار، ولا بأنهم جاحدون للرسل وذلك واضح.

قال عليه السلام: «مع أن ما ذكره الأشعري» من تكليف ما لا يطاق «ردٌّ لقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[1] ونحوها» كقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نفساً إلاَّ مَا آتَاهَا﴾[2] وغير ذلك، وذلك تأكيد لدلالة العقل ومن ردَّ آيةً من كتاب الله فلا شك في كفره.

(فصل)
في الألطاف

الوجه في ذكرها: كونها من تفضّلاتِ الله تعالى التي فيها غاية الإحسان والحكمة كأصل التكليف.

«وَاللُّطْفُ» في اللغة بمعنى اللَّطافة وهي نقيض الكثافة وهما من صفات الأجسام، واللطف في عرف اللغة ما قرَّب من نيل الغرض وإدراك المقصود حسناً كان أو قبيحاً.

وأما في الاصطلاح فهو «تذكير» للمكلف «بقول أو غيره حامل» ذلك القول أو غيره «على فعل الطاعة أو ترك المعصية» لأجل كونها طاعة أو معصية

---

(١) البقرة (٢٨٦).

(٢) الطلاق (٧).

من دون إلجاءٍ إلى ذلك، وسواءً كان ذلـك القول من الله تعـالى أو من غيره، وغير القول كالنظر والاعتبار.

وإنّما قلنا لأجـل كونها طـاعة ليخـرج ما يُحمـل على ذلـك وليس بلطف كمحبّـة الشّرف والسّمعة فإنها وإن حملت على فعـل الطاعـة أو ترك المعصيـة فليست لطفاً في الاصطلاح.

وقلنـا من دون إلجاءٍ ليخـرج مـا يُحمـل عـلى ذلـك عـلى جهـة القسر، والإلجاءِ فلا يُسمّى لطفاً، وأمّا ما قـرَّب من القبيح فـلا يُسمّى في الاصطلاح لطفاً بل يُسمّى مفسدةً.

قـال الإمام المهـدي عليه السـلام في الغايـات: وأما قسمـة اللطف فله ثلاث قِسَم:

الأولى تنقسم إلى: لطف توفيق، ولطف عصمة، ولطف مطلق:

فالتوفيق هو اللطف الذي تُفعلُ عِنْدَهُ الطاعة لا محالة من دون إلجاءٍ.

والعصمـة هي اللطف الـذي يُـترك لأجله المعصيـة لا محـالـة من دون إلجاءٍ.

واللطف المطلق: هو ما كان المكلّف معه أقرب إلى امتثال ما كُلِّفَ.

الثانية: تنقسم إلى ما هو من فعـل الله تعالى كـالآلام، وإلى ما هـو من فعل العبد كالصلاة. وإلى ما هو من فعل غيره وغير الله.

الثالثة: تنقسم إلى واجب وهو الذي من فعل الله تعالى سواء كان لطفاً في واجب أو مندوب، أو من فعلنا في واجب.

وإلى منـدوب وهو مـا كان من فعلنـا لطفـاً في مندوب أو تـرك مكروه. انتهى.

قلت: وهذا بناء على أن الشرائع ألطاف، وعلى أن الألطاف واجبة على الله تعالى وسيأتي خلاف ذلك.

«والالتطاف» هو «العمل بمقتضاه» أي عمل المكلف بمقتضى اللطف من فعل الطاعة أو ترك المعصية.

«و» أمّا «الخذلان» فحقيقته في اللغة ترك العون والنصرة وفي الاصطلاح «عدم تنوير القلب بزيادة في العقل الكافي» في حسن التكليف تنويراً «مثل تنوير قلوب المؤمنين كما مر» ذكره في فصل الكلمات التي من المتشابه.

وقال الإمام المهدي عليه السلام: هو منع اللطف مِمّن لا يلتطف.

قال: وتسميته حينئذٍ لطفاً مجاز إذ لا يلتطف به المخذول.

قلت: ومآل القولين واحد ولا مانع من تسميته حينئذٍ لطفاً حقيقة وإن لم يُفعل الملطوف فيه لأنه قد حصل معناه الحقيقي وهو التقريب.

ولهذا قالوا: ومن كان له لطف وفُعِلَ له[1] فإنه لا يجب أن يؤمن لأنّ اللطف ليس بموجب للملطوف فيه وإلاّ وجب أن يُزيل الاختيار ويرفع التكليف.

«و» حقيقة «العصمة» في اللغة المنع عن الوقوع في الأمر المَخُوف، وفي الصحاح: العصمة الحفظ واعتصمت بالله سبحانه إذا امتنعت بلطفه من المعصية.

وفي الاصطلاح «رَدُّ النفس عن تعمُّد فعل المعصية أو» تعمُّد «ترك الطاعة مستمرّاً» أي يدوم ذلك حياته كلها وذلك «لحصول اللطف والتنوير عند عروضهما» أي عروض الطاعة والمعصية، وهذا موافق لما في الصحاح إلاّ أنه في الاصطلاح يُشرط فيه الاستمرار لا في اللغة والله أعلم.

قال الإمام «المهدي» أحمد بن يحيى «عليه السلام وأبو هاشم: ويجوز كون فعل زيد لطفاً لعمرو» فيدعوه ذلك الفعل الصّادر من زيد إلى فعل الطاعة أو ترك المعصية.

وكذلك «يجوز تقدم اللُّطف» سواء كان من فعلنا أو فعل الله تعالى على الملطوف به[2] «بأوقات كثيرة ولو» كان اللطف» قبل بلوغ التكليف» فإنه لا يخرجه ذلك عن كونه لطفاً إذا وقعت فيه حقيقة اللطف وهو الدعاء والتقريب

---

(١) (أ) وفعل به.

(٢) (ب) فيه.

«ما لم يصر» ذلك المتقدم» في حكم المنسي» فلا يسمى لطفاً حينئذٍ لبطلان حقيقته «خلافاً لأبي علي» في المسألتين معاً فقال: لا يجوز أن يكون فعل زيد لطفاً لعمرو، ولا يجوز تقدم اللطف بأكثر من وقت واحد وهو وقت الدعاء الذي لا تُعقل اللطفية إلاّ به.

قال: إذ يجب أن يقع اللطف على أبلغ الوجوه في اللطفية.

«لنا» حجة عليه: حصول الالتطاف بالمواعظ» والخطب ونحوها والتذكير بالأمم الماضية وما نزل بهم من الهلاك «وهي فعل الغير» أي غير الملتطف بلا شك وإلاّ فما فائدة الوعظ والتذكير «و» كذلك يحصل الالتطاف «بأموات القرون الماضية وتهدّم مساكنهم» فإنه يحصل بذلك عبرة للمعتبر وتذكرة للمذّكر «وهي» أي القرون الماضية «متقدمة» بأوقات كثيرة.

(فصل)

«وما يفعله الله تعالى» من المصالح الدينية والدنياوية «قطعاً» أي علمنا أن الله سبحانه يفعله قطعاً لأنه جل وعلا أخبرنا بذلك وقضت به حكمة العدل «ولا يُقال: بأنه واجب عليه لإيهامه التكليف» أي لإيهام كون الله جل وعلا مكلّفاً بذلك الواجب، لأنّ الوجوب فيه تحميل الكُلفةِ والمشقّة، وما أوهم الخطأ لم يَجُزْ إطلاقه على الله تعالى «ولأن الطاعات» لله سبحانه وتعالى شكر» له جل وعلا «لما يأتي إن شاء الله تعالى» في كتاب النبوءات.

«فالثواب» حينئذٍ «تفضّل محض» أي خالص عن شائبة الوجوب وإن كان في مقابلة الطاعة على سبيل التفضل من الله سبحانه حيث جعله في مقابلة عمل يسير.

وهو في الحقيقة شكر له تعالى لأنه لا يجب على المشكور على النعمة السالفة نعمة أخرى تُوازي شكر الشاكر له «ولأنّ خلقه تعالى للحيوان» على اختلاف أجناسه «كإحضار» قوم «محتاجين إلى الطعام وإعداده تعالى للجزاء للمكلفين كنصب مائدة سَنِيَّةٍ» أي عظيمة فيها من ألوان الطعام ما يُعجب ويُرغب «وامتحانهم» أي امتحان المكلفين بالتكليف والآلام والمحن ونحو ذلك

«كجعل الطريق إليها» أي إلى تلك المائدة «وتمكين المكلف» من فعل ما كُلِّف به بخلق القدرة والآلة وإزاحة المانع «كتيسير تلك الطريق» وتسهيلها للسالك «وفعل الألطاف» للمكلفين «كنصب العلامات» الواضحة على تلك الطريق «كَيْ لا يسلك غيرها» أي لئلاً يسلك غير تلك الطريق «وإرسال الرُّسل» من الله تعالى «كالنداءِ إليها» أي الدعاء إليها «وقبول توبة التائبين كإعتاب من أباها» أي قبول عذر من اعتذر عن إبائه لها ورجع إليها.

قال في الصحاح: يقال: أعتبني فلان إذا عاد إلى مسرّتي راجعاً عن الإساءة، والاسم منه الْعُتْبَى واستعتبته فأعتبني أي استرضيته فأرضاني «فكما أن فعل ذلك كله تفضُّل في حكم العقل» من صاحب المائدة على القوم المحتاجين إلى الطعام لا ينكره عاقل «فكذلك هذا» الذي زعم المخالف وجوبه على الله تعالى.

وقد تضمّن هذا المثال هذه الخمسة وهي: الجزاءُ والعوض والتمكين واللطف وقبول توبة التائبين، وهو إشارة إلى ما روي عن النبيء صلى الله عليه وآله وسلم من حديث جابر بن عبدالله الأنصاري رحمه الله تعالى قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوماً فقال: «إني رأيت في المنام كأنَّ جبريل عليه السلام عند رأسي وميكائيل عند رجلي فقال أحدهما لصاحبه: أضرب له مَثَلاً فقال: اسمع سمعت أذنك واعقل عقل قلبك: إنما مَثلك ومَثل أمتك كمثل مَلِكٍ اتّخذ داراً ثم بنى فيها بيتاً، ثم جعل فيها مائدة ثم بعث رسولاً يدعو الناس إلى طعامه، فمنهم من أجاب الرسول ومنهم من ترك، فالله عز وجل الملك، والدار الإسلام، والبيت الجنة وأنت يا محمد رسول مَنْ أجابك دخل الجنة، ومن دخل الجنة أكل مما فيها» رواه الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام في الحقائق.

«وأما التناصف» بين الظالمين والمظلومين «فهو بعد ثبوت كون التخلية» من الله تعالى بين الظالم والمظلوم «من الامتحان» كالآلام التي هي تعريض إلى النفع العظيم. أو دفع الضرر الجسيم وقد عرفت حسن الامتحان بما تقدّم في فصل الآلام.

فالتناصف حينئذٍ «مزيد تفضُّل» منه تعالى «محض» على من أنصفه جل وعلا من ظالمه، لأنه قد ثبت أن الله سبحانه لعدله وحكمته لا يُخَلِّي بين الظالم والمظلوم إلاّ لمصلحة تُوفِي على مقدار ضرره من الظالم كما مر ذكره.

وهذه التخلية تفضل من الله لكونها عَرْضاً على الخير.

فالتّناصف بعد ذلك مزيد تفضل «لأن الامتحان تفضل كما مر» ذكره «فهي» أي التخلية «حسنة كالفصد» لدفع الضرر أو جلب المصلحة «ولا شيء على الفاصد ضرورة» أي علم ذلك بضرورة العقل «غير الفعل المطلوب منه» وهو الفصادة «إذا كان بصيراً لأنّه محسن» في فصادته «عند العقلاءِ، وما على المحسنين من سبيل» فثبت بما ذكرناه عدم وجوب التّناصف وغيره على الله تعالى.

وقال «بعض المعتزلة وغيرهم: بل يجب على الله تعالى» ما علمنا أنه يفعله قطعاً فهو موصوف بصفة الوجوب فيقبح الإخلال به.

ثم اختلفوا: فقال «بعضهم: يجب جميع ما ذكر» مما تضمنه المثال المذكور والتناصف، وهؤلاءِ هم جمهور المعتزلة.

فقالوا: يجبُ[1] سِتّةُ أمورٍ: اللطف للمتلطفين، والعوض للمؤلَمين، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، وقبول توبة التائبين، والإثابة للمطيعين، والتمكين للمكلفين.

قالوا: فالثلاثة الأول ليس المُوجِبُ لها ابتداءَ التّكليفُ.
والثلاثة الأُخر يوجبها ابتداءُ التّكليفُ.
وقال بعضهم: بل تجب ثمانية أمور: الستة المتقدمة، ونصرة المظلومين والبعثة للمستحقين.

«وقال بعضهم: بل بعضه» يجب على الله تعالى كقول بشر بن المعتمر ومتابعيه: إنه لا يجب على الله تعالى بعد التكليف إلاّ التمكين وقول أبي علي

---

(١) (ب) تجب.

وأصحاب اللطف: إنه قد يحسن الألم من الله تعالى لمجرد دفع الضرر من غير عوض.

وقال جعفر بن حرب: إذا كان الفعل مع عدم اللطف أشق والثواب عليه أكثر جاز ترك اللطف، وهذا ينقض قولهم بوجوب اللطف.

وقال الإمام يحيى عليه السلام في الشامل: اتفقت العدلية من الزيدية والمعتزلة على القول: بوجوب اللطف والعوض والثواب على الله تعالى وغير ذلك من الأمور الواجبة عليه تعالى من أجل التكليف.

فأمّا ما لا يتعلق بالتكليف كالأفعال المبتدأة فلا يوصف بكونه واجباً، وإنّما يوصف بكونه نعمة وإحساناً وتفضُّلاً كأصل التكليف نفسه.

قال: وذهب محققو الأشعرية كالجويني والغزالي وصاحب النهاية: إلى أنه لا يجب على الله واجب أصلاً لا ابتداءً ولا لأجل سبب آخر.

قلت: وفي إطلاق القول عن العدليّة كافة نظر لِمَا سيتّضح لك إن شاء الله تعالى عنهم.

وقد حكى العنسي رحمه الله تعالى وغيره عنهم خلاف هذا وهو أنه لا يجب على الله تعالى شيءٌ، وقد بسطنا ذلك في الشرح.

و«لنا» حجة على مخالفينا: «ما مر» من أن الطاعات شكر وأن الآلام تفضل لأنها عَرْضٌ على الخير كأصل التكليف.

ثم نقول: قد ثبت أن الله سبحانه متفضل بإيجاد الخلق وبتكليفهم وبزيادة التكليف كالامتحان بخلق إبليس وإمهاله والتخلية بينه وبين من يُضله، وزيادة الشهوة وتكليف الأمور الشاقة كالقتال ونحوه وكقتل النفس في زمان موسى صلوات الله عليه، وامتحان أهل القرية بخروج الصيد يوم السبت وغير ذلك من زيادة التكليف.

وكل ذلك تفضل من الله سبحانه لأنه عَرْضٌ على استكثار الخير وهو عدل وحكمة لأنّ فيه تمييز راسخ الإيمان من المُتَلَبِّس به على حرفٍ وإذا كان

كذلك: فلا معنى لإيجاب الألطاف ولا غيرها على الله تعالى وأما التمكين فهو من تمام التكليف، فلا يصح التكليف إلّا مع التمكين فلا يصح أن يقال يجب التمكين ولا يجب التكليف، فهو لما كان التكليف تفضلاً محضاً بالاتفاق فالتمكين تابع له في ذلك، ولا يلزم منه أن يقال: يصح أن يكلف الله عبداً بفعل ولا يمكّنه من ذلك الفعل لأنه يكون حينئذٍ ظلماً والله سبحانه منزّه عن الظلم، كما لا يجوز أن يخلق خلقاً ليعذّبه بالنار من غير ذنب.

وأما الثواب: فهو مع كون الطاعات شكراً لِلَّهِ سبحانه كما مر، ومع كونه في مقابلة عمل يسير منقطع في الدنيا تفضُّلٌ محضٌ.

ثم أخبرنا الله سبحانه بأنه متفضّل على المطيعين بزيادة الهدى وتنوير البصيرة والإعانة لهم على الطاعة وجميع أمورهم، وذلك من مقدمات ما وعدهم به وتفضل عليهم من الثواب.

وأما العقاب: فهو حق له تعالى لا عليه، والمعنى: أنه مصلحة راجعة إلى العباد وزجر عن ارتكاب القبيح وكفر المنعم[1]، لأنه عز وجل أغنى الأغنياء عن الحاجة إلى الحقوق، ولو لم يكن العقاب مستحقّاً عقلاً وسمعاً لكان المكلف مُغْرىً بالقبيح، والإغراءُ بالقبيح قبيح وقد أخبرنا الله سبحانه بأن من عصاه وخالف أمره واتّبع هواه سلبه الله زيادة الهدى والتنوير وخلّاه وشأنه وَوَكَلَهُ إلى نفسه.

وذلك أيضاً من مقدمات ما أعد الله له في الآخرة إلّا أن يرجع إلى ربه ويتوب من عظيم ذنبه، قال الله سبحانه ﴿ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون﴾[2].

وأما قبول التوبة: فهو تفضل أيضاً وَعَدَ الله به عباده وهو لا يخلف الميعاد، وقد كان العاصي عقيب عصيانه يستحق العقوبة عقلاً ومما يدل على ما ذكرناه من أقوال الأئمة عليهم السلام: قول الوصي كرم الله وجهه في

---

(1) (ض) وكفران النعم.

(2) الأنعام (110).

الجنة في بعض خطبه بِصِفِّينَ ما لفظه:

(ولكن الله جعل حقّه على العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب تفضّلاً منه وتوسّعاً بما هو من المزيد أهله).

وقوله عليه السلام: (فَوَاللَّهِ لو حننتم حنين الوُلَّه العجّال ودعوتم بهديل الحمام وجأرتم جُؤارَ مُتَبَتِّلِي الرُّهبان وخرجتم إلى الله من الأموال والأولاد التماس القربة إليه في ارتفاع درجة عنده، أو غفران سيّئةٍ أحصتها كتبه وحفظها رسله لكان قليلاً فيما أرجو لكم من ثوابه وأخاف عليكم من عقابه، وتَاللَّهِ لو انْمَاثَتْ قلوبكم انْمِيَاثاً وسالت عيونكم من رغبةٍ إليه ورهبةٍ دَماً، ثم عُمِّرتم في الدنيا ما الدنيا باقية ما جَزَتْ أعْمَالُكُمْ، ولو لم تُبْقُوا شيئاً من جُهدكم أنْعُمَهُ عليكم العِظَام وهُدَاهُ إيّاكُم للإيمان).

ومن دعاءِ الصحيفة لزين العابدين علي بن الحسين صلوات الله عليهما: (إلهي لو بكيت لك حتى تسقط أشفار عيني، وانتحبت لك حتى ينقطع صوتي، وقمت لك حتى تنتشر قدماي، وركعت لك حتى ينخلع صلبي، وسجدت لك حتى تتفقأ حدقتاي، وأكلت تراب الأرض طول عمري وشربت ماء الرماد آخر دهري وذكرتك في خلال ذلك حتى يكل لساني، ثم لم أرفع طرفي إلى آفاق السماء إستحياءً منك ما استوجبت بذلك مَحْوَ سَيِّئَةٍ واحدة من سيئاتي، وإن كنت تغفر لي حين استوجب مغفرتك وتعفو عني حين أستحق[1] عفوك فإن ذلك غير واجب لي باستحقاق ولا أنا أهل له باستيجاب) انتهى.

وروى المؤيد بالله عليه السلام في كتاب (سياسة المريدين) عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لأبي ذَرّ رحمه الله: «يا أبا ذر: إن حقوق الله جل ثناؤه أعظم من أن يقوم بها العباد ولكن أمسوا تائبين وأصبحوا تائبين»،

وفي أقوال قدماء العترة عليهم السلام من هذا المعنى كثير.

---

(١) (ب) أستوجب.

ولا شك أن لفظ الوجوب على الله سبحانه مبتدع حادث لم يطلقه على الله سبحانه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولا الصحابة ولا التابعون، ولا قدماء أئمة أهل البيت عليهم السلام المطهرون. «قالوا» أي قال المخالفون لنا: «قال الله تعالى: ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ ﴿أنه من عمل منكم سوءًا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم﴾[1].

ومعنى كتب أوجب كقوله ﴿كُتِبَ عَلَيكم الصِّيَامُ﴾[2].

«قلنا»: ذلك واردٌ على طريق التشبيه «شبّه الله تعالى فعله لرحمته» لعباده الواسعة لكل شيء «بفعل الواجب المكتوب» الذي يوجبه هو تعالى أو غيره على المكلف «لمّا كان تعالى لا يخلفه البتّة» لأنه تعالى لا يخلف الميعاد «فعبّر عنه بكلمة كَتَبَ كقوله تعالى ﴿وإن منكم إلاّ واردها﴾[3] أي وارد جهنم ﴿كان على ربك حَتماً مَقضِيّاً﴾ والحتم والتحتم من صفة الواجب شبّه وُرُودَهَا بالواجب في كونه أمراً مَقْضِيّاً لا محالَة، «وهو» أي وُرُود جهنم «غير واجب عليه تعالى اتفاقا» بيننا وبين مخالفينا في هذه المسألة.

واعلم: أن مسألة الألطاف والمصالح من المسائل الكبار التي كَثُر فيها الخلاف بين المعتزلة.

فمنهم: من فرق بين المصالح الدينية والدنياوية وهم البصرية فقالوا: يجب على الله تعالى الدينية لا الدنياوية.

ومنهم: من أوجب الدنياوية كالزيادة في الأموال وغير ذلك وهم البغدادية.

ومنهم: من لم يوجب شيئاً من ذلك.

ومنهم: من أوجب بعض الدينية، وقد ذكرت شيئاً من ذلك في الشرح ومن تصفحها علم ضعفها. وإلى هنا انتهى الكلام في القسم الثاني من أقسام هذا الكتاب المبارك ونشرع بعون الله في القسم الثالث منه.

---

(١) الأنعام (٥٤).

(٢) البقرة (١٨٣).

(٣) مريم (٧١).


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الجزء الأول من شرح الأساس الصغير


مؤسسة جواد للطباعة والتصوير
بيروت - لبنان